تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف
الأستاذ ت. ج. دي بور
جامعة أمستردام

نقله إلى العربية وعلق عليه
الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت





تاريخ الفلسفة في الإسلام


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بور
بجامعة أمستردام



نقله إلى العربية وعلق عليه

الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب ٧٤٩ - ١١

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب

* الإدارة : بيروت، شارع مدحت باشا، بناية كريدية، تلفون: ٣٠٣٨١٦ ٣٠٩٨٣٠
برقياً: دانهضة - ص . ب ٧٤٩-١١
تلكس: NAHDA 40290 LE

* المكتبة : شارع البستاني، بناية اسكندراني رقم ٣، غربي الجامعة العربية.
تلفون: ٣١٦٢٠٢

* المستودع : بئر حسن، تلفون: ٨٣٣١٨٠

مقدمة المترجم للطبعة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى سائر الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فهذه هي الطبعة الثالثة لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، وقد زيدت فيها بعض المراجع، وأضيف إلى بعض المواضع ما يجعلها أكمل وأكثر تحقيقاً للفائدة.

والله هو المسؤول أن يهدى إلى الحق ويرشد إلى الصواب، وهو ولى التوفيق؟

القاهرة صفر ١٣٧٤ هـ
اكتوبر ١٩٥٤ م

محمد عبد الهادي أبو ريدة
كلية الآداب بجامعة القاهرة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين؛ وبعد:

فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام، وهي تمتاز على الطبعة الأولى بتنقيح في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع، وبزيادات يسيرة في التعليقات، وبإيضاح مفصل لبعض المشكلات، وإكمال للمعرفة بمذاهب بعض الفلاسفة والمفكرين.

وقد وعدتُ القارىء بمزيد بيان لبعض المسائل، يقرؤ في التصدير؛ ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة، لا تتسع لها المقدمات؛ فلا بد للقارىء أن ينتظرها في كتاب وافٍ عن الفلسفة الإسلامية.

وفي أثناء مراجعتي للترجمة وتنقيحها كان يلوح لي دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذي قرأتها عليه والذي مكنني من الإنتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً طويلة، وهو أستاذي الكريم الشيخ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ فله الشكر والتحية الدائمة، وهو في علم الخلود.

ولا بدَّ لي، بمناسبة هذه الطبعة الثانية، من أن أعبّر عن شكري العظيم لأستاذي الدكتور فريتز ماير، الأستاذ بجامعة بازل، لمعونته لي برأيه في بعض النقط التي كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى.

وإني لأرجو أن يجد المعنيُّون بدراسة الفلسفة الإسلامية في هذه الطبعة خيراً مما وجدوا في الطبعة السابقة، والله وليّ التوفيق؟

القاهرة

٢٣ ذو الحجة ١٣٦٧

٢٦ أكتوبر ١٩٤٨

محمد عبد الهادي أبو ريدة

كلية الآداب بجامعة القاهرة



مقدمة المترجم للطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدَ الشاكرين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه؛ ومن والاه إلى يوم الدين؛ وبعد:

فإن تاريخ الفلسفة من أهم الدراسات التي نهضت نحو الكمال في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد، يرجع تاريخها إلى إنشاء الجامعة المصرية.

ومن أهم ما تمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر، عنايةٌ كبيرة وجّهتها الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ على طريقة البحث العلمي الحديث.

على أن المستشرقين قد عنُوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة، وكانت تعالج مسائل خاصة محدودة، وقلّ أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة، أحدها بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي، وهو كتاب الأستاذ «مونك» الذي أشار إليه الأستاذ دي بور في أول مقدمته؛ والثاني هو هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارىء، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا القرن، وقد ظهر باللغة الألمانية وترجم إلى اللغة الإنجليزية؛ والثالث كتاب: مفكرو الإسلام لبارون كرادفو[1]، وقد ظهر بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠م.

---

(١) Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam..

أما في لغة العرب، فلا نعرف كتاباً ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق هذا الاسم، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة، أو أبحاث مجملة مملوءة بالأخطاء. ولذلك أشار عليّ بعض أساتذتي في كلية الآداب أن أترجم هذا الكتاب ليكون مجملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يعطى قارئه فكرة شاملة عنها منذ نشأتها، ويبين تطورها ومشهوري رجالها، ويهديه إلى مسائلها، فهيئه لدراستها الدراسة الوافية.

فعقدتُ النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين، وكان دون ذلك عقبات كثيرة، إذ لابد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية في موضوع إسلامي، أن يكون ملماً بالموضوع وعارفاً بالإصطلاحات العربية؛ هذا إلى أن المؤلف رغب في الإيجاز، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها، ولا المصادر العربية، حتى لقد كان يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه، وقد لا يدل على صاحبه؛ ولم يشر إلاّ مرات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة الترجمة؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم وإلى قراءة كل ما وصلتُ إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف، فاهتديت في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المؤلف قد رجع إليها، وبقيت نقط قليلة جداً ترجمتها مهتدياً بما أعرفه لأصحابها، أو مستعيناً بالإصطلاح العام الذي جرى عليه الإسلاميون. وأشرتُ في التعليقات التي أضفتها للكتاب إلى المراجع، وذكرت بعض النصوص، ووسعت ما بدا لي أنه موجز، وأضفت معلومات هيأتها لنا البحوث والنشرات الجديدة، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها.

على أني لا أزعم أني قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه، كما أني لم أستطع أن أقرأ كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث، ولكني حاولت الأستكمال والأستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدي، لأجعل الكتاب أوفى وأعم نفعاً، وليكون ذلك تَوْطِئَةً لتاريخ أوسع للفكر الإسلامي.

وقد تابعت المؤلف في فكرته وطريقة تصوُّره، لتكون الترجمة أصدق؛ ولم أعدل عن الترجمة الدقيقة إلا في مواطن قليلة جداً، وعندما دعا إلى ذلك بيان الأشياء كما هي في مصادرها الأولى؛ ولقى في الكتاب آراء قليلة قد لا نوافق عليها؛ ولكني لم

أتعرض لها بنفي ولا إثبات، بل تركتها للباحثين، لأن الذي يحمل مسؤولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم.

ولما أتممت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذي (صاحب المعالي) الشيخ مصطفى عبد الرازق (بك) أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب إذ ذاك، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة في مصر، فتفضل ومكنني من قراءته كله عليه، وأرشدني إرشادات قيِّمة في المراجع والاصطلاحات، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين فله على ذلك اعظم الشكر والتقدير، ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ فتفضل الأستاذ أحمد أمين (بك) رئيس اللجنة بقراءته كله توطئة لطبعه؛ وأبدى عليه ملاحظات كثيرة نافعة تستوجب الشكر، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب في مطبعة اللجنة العامرة، فلقيت عند حضرة مديرها الفني عبد اللطيف أفندي محمد الدمياطي، وعند معاونيه، من سعة الصدر وحسن المعاونة الشيء الكثير.

على أن المؤلف لم يذكر العناوين الصغرى في فصول الكتاب، مكتفياً بذكر أرقام بيِّنها في الفهرس، فاستحسنت أن أذكر هذه العناوين في مواضعها أيضاً،وإذا وجد القاريء إشارات مختصرة في سياق الكلام فليعلم أن حرف الباء إشارة إلى الباب، والفاء إشارة إلى الفصل، والقاف تشير إلى القسم.

أما المراجع فإني، إلى جانب ما ذكرته في التعليقات، أشير على القارىء بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية في كل ما يعرض له، وإلى الملحق الذي أصدره حديثاً الأستاذ بروكلمان لكتابه المسمى: Geschichete der Arabischen Litteratur.

ولا يفوتني أن أقدم شكري أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شاخت والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب، لما كان فلم من فضل المعاونة في إيضاح بعض النقط الغامضة في الأصل الألماني.

وإني لأرجو أن أكون قد وُفِّقتُ في ترجمة هذا الكتاب، وفي زيادة نفعه للقاريء، وسدِّ حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ كما أرجو الله أن يفسح في الأجل ويزيد في الجهد، لاستكمال الدراسة في هذه الناحية على صورة وافية جديرة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة.

وأختم كلمتي بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر، صاحبة الفضل الأكبر في إظهار هذا الكتاب، وفي إحياء الثقافة الصحيحة ونشرها في الشرق العربي.

القاهرة في
٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧
١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨

محمد عبد الهادي أبو ريدة
بكلية الآداب بجامعة القاهرة



كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك[1] في ذلك مختصره الجيّد؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات. ولست أزعم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي؛ ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات إلاّ نادراً.

ونظراً لأني توخّيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب،فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدت عليها، إلا إذا أوردت شيئاً بنصّه أو رويْتهُ على علاّته من غير تمحيص. وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عمّا علّي من الفضل لعلماء أمثال ديتريصي، ودي غوى، وجولد تزيهر، وهوتسما، وأوجست موللّر، ومونك، ونولدكه، ورنان، وستوك هورجرونْي، وشتَيْنْشنَيْدَرْ، وفان فلوتن، وكثيرين غيرهم، في تفهُّم المصادر التي رجعتُ إليها.

وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب، ظهر بحث طريف عن ابن سينا[2]، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه.

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإني أشير على القارىء بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق:

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichete der arabischen litteratur,

---

(١) S. Munk: Melanges de philosophie juive et arabe, paris, 1859.

(٢) Carre de vaux: Avicenne, Paris, 1900.

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة[1].

....

على اني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً؛ وأغفلتُ ذكرَ مَن عداهم من مفكري اليهود إغفالاً تاماً، وإن كانوا، من الناحية الفلسفية، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية. على أن هذا لا يضيع على القارىء نفعاً كبيراً؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل، أما فلاسفة الإسلام فقد أُهملوا إهمالاً شديداً.

جرونتجي (الأراضي الوطئة)

ت. ج. دي بور



(١) يجد القارىء هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص٧١٥ - ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م. أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان،خصوصاً في ملحق كتابه ص ٣٧١ -٣٧٢، قبل كلامه عن الفلسفة، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به.

الباب الأول — مدخل

الفصل الأول

مسرح الحوادث

١ – بلاد العرب القديمة:

كانت الصحراء العربية منذ القدم، كما هي اليوم، مكان حلّ وترحال، تتنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلاً عن جيل[1].

---

(١) هذا كلام إجمالي لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه، عندما ألف دي بور كتابه في أول هذا القرن ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقاتها بغيرها من الأمم المجاورة، فليرجع إلى كتاب أوليري: O' Leary (De Lacy) Arabia before Muhammad London and New Yo rk, 1927. اما الوثنية العربية وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهاوزن J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وثم كلام عن أحوال جزيرة العرب قبل الإسلام، خصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب، وذلك في كتاب جويدي ;Guidi (Ign,): L.Ara e anteislamique, Paris, 1921 أما الأحوال الإقتصادية فعنها كلام جيد ـ لابد في الإنتفاع به من الحذر ـ في كتاب لامانس المذكور بعد قليل. وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditle): Die altarabishe Kulter, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabishen Altertumskunde (المجمل في معرفة العربية أحوال العرب القدماء) التي يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان. أما الروح العربية وصفاتها فمهما كان ما قيل عنها حتى الآن فانها لا تزال تحتاج إلى دراسة. وليراجع القارىء فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب جولدزيهر (Ignaz Goldziher) المسمى Muhammednishe Studien (دراسات إسلامية)، والأول في المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (مروءة ودين)، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية.

لم تكن عندهم الثمرات التي يتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الإجتماعي ولا الآثار الفنيّة الجميلة التي يؤتيها الفراغ والترف؛ ولم يصلوا في التمدّن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلاّ بأطراف تلك الصحراء، في دول تكونت بعض الشيء، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو[1].

وهكذا كانت الحال في الجنوب، حيث أمتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة إلى العصر المسيحي، تحت سيادة الأحباش أو الفرس[2].

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب)، على طريق تجاري قديم، وكانت مكة بوجه خاص، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً لحركة تجارية قوية[3].

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة: هما مملكة اللخميين في الحيرة، على تخوم الفرس؛ ومملكة الغساسنة في الشام، على تخوم الروم[4].

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام)؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم[5]، وكانت

---

(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تحصى في جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موغلة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في الهامش السابق فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة.

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والإجتماعية والإقتصادية والفنيّة والدينية وغيرها من كتاب نيلسن المتقدم الذكر.

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس: Lammens (H.): La Mecaue a la veille de l'Hegire, beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض استنباطات المؤلف إلا بعد النقد والتمحيص، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيل للإنسان أن مكة مدينة حديثة.

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للاستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها.

(٥) للأستاذ أحمد أمين رأي يخالف هذا الرأي، فهو يرى أن أرقى طبقات العرب عقلاهم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ - ٧٠)، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من المعرب الممتازين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس، كالأطباء،جديرون بمزيد من عناية الباحث، ومن أشهرهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث - راجع تاريخ الحكماء للقفطي ط. ليبتزج ١٩٠٣ وما بعدها، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة جـ ١ ص ١٠٩، ١١٣، وكان النضر، ابن خالة النبي عليه السلام، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومنافسته.

قصائدهم الساحرة تنزل، في أول الأمر، منزلة وحي الكهان، ولا سيما عند قبائلهم؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدّى قبائلهم[1] ..

٢ – الخلفاء الراشدون، المدينة، الشيعة:

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ ـ٤٠ هـ= ٦٣٢ ـ٦٦١م) في أن يبعثوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف، وروح الأتحاد في العمل، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المكانة التي يتبوؤها الإسلام كدين عالمي. ولقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر؛ كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء: «الله أكبر»؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعتها أمامهم، فطووْها في فتوحهم طيّاً[2]؛ ولم يمض زمن طويل حتى فُتحت بلاد الفرس كلها، وانتزع العربُ من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسنَ ولايتين فيها: وهما الشام ومصر.

كانت المدينة مقرَّ خلفاء الرسول الأولين؛ ثم غُلِب عليٌّ، ختَنَ رسول الله، على ما كان له من الشجاعة، وكذلك غُلِبَ ولداه، أمام معاوية، وإلى الشام المحنّك؛ ومن ذلك الحين نشأ حزبُ أنصار عليّ، وهم الشيعة[3]، وظلّ هذا الحزب يدافع

---

(١) أما فيما يتعلق بالإتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة. وليرجع القارىء إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ ـ ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكورة تاريخها (باب العلوم عند العرب)، وإلى كتاب الملل والنحل للشهر ستاني، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية، وكتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي ـ الفصل الثاني عشر (عند كلام على الشرائع أهل الجاهلية) وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها. أما الذي لاشك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والمفكر، وشعر العرب مرآة لآرائهم ولفكرتهم في الحياة ولمقاييسهم الخلقية ولحكمتهم بالإجمال، ولا يصح أن تنسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلمه غيره.

(٢) هذا هو المعنى الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي.

(٣) وإذن فمنشأ الشيعة السياسي عربي إسلامي؛ ثم تأثير التشيع في غاياته ومبادئه بعوامل قومية وفلسفية؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لآدم متز ط: القاهرة، ١٩٤٧ جـ ١ ص ٧٧، ٩٤ ـ٩٧، وما يذكره الشهر ستاني في الملل، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم

عن كيانه، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ، تُخضعه القوةُ تارة، ويصل إلى السيادة في نواحٍ متفرقة تارة أخرى، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢م)، في إمبراطورية الفرس الشيعية، وانفصل عن الإسلام السنّي انفصالاً نهائياً.

أعدّ الشيعة أنفسهم، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم، حتى بالعلم؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقةُ الكَيْسانية[1] التي تَنْسُب لعلى وذريته علماً سرِّيًّا، فوق الطبيعة البشرية، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته. وقد أوجب الشيعةُ على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بعصمة صاحبه أو طاعتُه له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ب ٣ ف ٢ ق١).

٣ - الأمويون، دمشق، والبصرة، والكوفة:

وبعد أن انتصر معاوية، واتخذ دمشقَ عاصمةً للدولة الإسلامية، أصبحَ شأنُ المدينة قاصراً في جلّ أمره على الناحية الروحية؛ ولم يكن لها بدٌّ من أن تكتفي بدراسة الشريعة والحديث، متأثرةً في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية.

أما في دمشق فنجد بني أمية (٤٠ -١٣٢ هـ = ٦٦١ -٧٥٠م) يصرّفون شؤون الحكومة الدنيوية؛ وقد امتدّت رقعةُ الدولة الإسلامية أيامَ حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام.

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية؛ وأروعُ دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة، على ما لها من مدنية أعرق وأرقى من مدنية العرب، اتخذت لغةَ هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم. ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضّل في تولّيها العربُ دون غيرهم، صار التوفر على الفنون

(١) هم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنيفة المتوفي سنة ٨١ هـ ويعم الكيسانيةَ القول بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطةَ بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (الشهرستاني: الملل والنحل طبعة ليبترج ١٩٢٣ ص ١٠٩).

والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولَّدين[1]. وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى[2].

ولكن المقرّ الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة، حيث التقى عربٌ وفُرس، ونصارى ومسلمون، ويهود ومجوس. هنا حيث ازدهرت التجارة

---

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين، «في أن حملة العلم أكثرهم العجم»؛ وهو يفصل رأيه، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء. لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية، وهذا طبيعي. ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية. والمهم أن أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص٨) وأن أول فيلسوف فيها هو الكندي العربي.

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان طويل، في بحثه المسمى: Culrugeschichtliche Dtreifzuge auf dem Gebiete des Islams ط. ليبتزج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها، وتابعه عليه ماكدونالد D.B. Mac Donald في كتابه Developement of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory ط. نيويورك ص ١٣١ - ١٣٢، وأيضاً بكر C.H. Becker في بحثه المسمى: Christiche polemik und islamische Dogmenbildung, والذي ظهر في مجلة Zeitschrift fur Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ - ١٩٥، من أن المناظرات بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات دينية فلسفية. ويبني هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقي ألف كتاباً جدليا لإثبات آراء مسيحية من القرآن وبيّن فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقط. ولكن يغلب على الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم، وذلك بعد أن اتصل يوحنا، في أثناء خدمته في القصر الأموي، بمفكري الإسلام ورجال الدولة، وعرف نقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهتها. والتاريخ لم يحك لنا خبر مناظرات ذات شأن أو على نطاق واسع. ولم تكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة. على أنه لابد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول. أما الأثر الأكبر الذي لا يدانيه غيره فهو أولاً دخولُ أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة في الإسلام وتفكيرُهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى، وثانياً تعرُّض القرآن لكثير من المشكلات الفكرية، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها. أما كتاب يوحنا فكان باليونانية، فهو إذن لمن يقرؤها؛ ثم إن يوحنا كان موظفاً في الدولة، فالكلام في مهاجمة دينها جهاداً غير معقول. هذا إلى أن طريقة الكتاب: «إذ قال لك العربي كذا فقل كذا، أو اسأله كذا» تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد رغبة في نقد عقائد المسلمين. راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد، الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧.

والصناعة، يجب أن نلتمس بواكير العلم العقلي الدنيوي، تلك البواكير التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي ومن مؤثرات فارسية[1].

٤ – العباسيون، وبغداد:

ثم خَلَفَتْ الدولةُ العباسية (١٣٢ ـ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ ـ ١٢٥٨م) دولةَ بني أمية؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس، وأذعنوا لمطالبهم، وأخذ يُلبسون حركاتِهم السياسية ثوبَ الدين ويسخرونها لمصلحتهم. وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أي إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ= ٨٦٠م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد، أو هي على الأقل حافظت على ما كان لها. وفي عام (١٤٥ هـ [2] ـ ٧٦٢م) أسس المنصور، ثاني خلفاء البيت العباسي، مدينةَ بغداد، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدلَ دمشق؛ فسرعان ما فاقت دمشقَ في بهجة الدنيا وجمالها، وطغى نورُها الفكري على نور البصرة والكوفة؛ ولم يكن يبار بها إلا القسطنطينية؛ وكانت قصور المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ= ٧٥٤ ـ ٧٧٥م)، والرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ = ٧٨٩ ـ٨٠٩م)، والمأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ= ٨١٣ ـ٨٣٣م) وغيرهم في بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة، وكان لكثير من خلفاء بني العباس وَلَعٌ بالثقافة العقلية، طلبوها لذاتها أو ليزيِّنوا بها مُلكهم؛ وهم، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بحيث يقدرون أهل العلم والفن حق قدرهم، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالثناء.

ومنذ عصر الرشيد، على الأقل، وُجدت في بغداد دارٌ للكتب ومعهدٌ للعلماء؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه

---

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة. أثار القرآن مشكلات كان لابد أن تدعو إلى النظر العقلي، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية فتأثرت بعوامل دينية نظرية، وكلّ المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة، وبين المادة التي انتفع بها العرب.

(٢) تاريخ بغداد، جـ١ ص ٦٦ طبعة مصر.

خاص[1]، شُرع في نقل كتب العلم اليونانية، من طريق السريانية في الغالب، إلى لغة العرب؛ وقد أُلّفت مختصراتٌ لكتب اليونان وشروحٌ لها.

حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذُرَى صعوده، كانت عظمةُ الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط؟ فالعصبيات والسخائم القبَلية، التي لم تهدأ قط في عهد بني أمية، وتراجعت في الظاهر فقط، أيام بني العباس، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العُرَى؛ وبقيت أيضاً منازعاتٌ أخرى متزايدة في حدّتها كالجدل في مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقي الفلسفي، على نحو ما حدث في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية.

على أن خدمة الدولة، في ظل الحكم الإستبدادي في الشرق، ما كانت لتحتاج إلاّ لقليل من ذوي العقول الممتازة؛ ففنيت كثير من القوى الفتيَّة وتلاشت في الإنهماك في الترف؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ وفي دعوى العلم؛ هذا إلى أن الخلفاء، لجأوا، في حماية إمبراطوريتهم، إلى الاستعانة بقوة أُمَم فتيَّة أبعد عن ترف التحضر وانحلاله، فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران أو ممن اصطبغ بصبغتهم، ثم استعانوا بالترك من بعدهم.

٥ – الدول الصغرى – سقوط الخلافة:

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً؛ وكان السلطان الجنود الترك، وثورات العامة في المدن، وثورات الفلاحين في الريف، ودسائس الشيعة والإسماعيلية في كل مكان، ثم نزوع الولايات النائية إلى الإستقلال؛ كل ذلك كان من أسباب سقوط الإمبراطورية او من علاماته.

وأصبح الترك حُجّاباً في قصور الخلفاء، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان

---

(١) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢، ٣٥٤)؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج، ونقل كتاب أهرون القس في الطب بأمر عمر بن عبد العزيز.

الخلفاء، ونزلت مكانة الخلفاء، فلم تَبْقَ لهم إلاّ مكانة دينية[1]؛ وأخذت تتكوّن شيئاً فشيئاً دوَلٌ صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية، حتى آل الأمر إلى «ملوك طوائف» يثيرون سخط المؤرّخ بكثرتهم؛ وظهر أمراء متفاوتون في الإستقلال، وأكبرهم شأناً في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقية – إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (أنظر ب ٤ ف ١) – والطولونيون والفاطميون في مصر، وبنو حمدان في الشام والجزيرة؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجياً.

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتمس شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه.

ولقد أصبحت حلب، مقرُّ دولة بني حمدان، أحقَّ من بغداد بأن تكون، مدةً قصيرةً، مركز الحركة العقلية؛ وتمتعت القاهرة التي أسَّسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المكانة زماناً أطول من زمان حلب؛ ثم جاء محمود الغزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ [2]، فازدهر قَصْرُه في المشرق زمناً آخر قصيراً.

وفي عهد هذه الدول الصغيرة، حيثما كان أمر الحكم في يد الترك، أُسست أيضاً المدارس الإسلامية؛ وأُسست أوّلُ مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥م)[3].

ومن ذلك الحين صار للشرق عِلْم، ولكن هذا العِلم لم يكن إلا رواية لما في

---

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأي بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه، قالوا إن «الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرياسة الدينية، من غير ملك ولا دولة، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام» - الآثار الباقية ط. ليبزج، ١٩٢٣ ص ١٣٢.

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الغزنوي.

(٣) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان، وليرجع القارىء إلى الجزء الثاني من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً عن المدارس الأولى في الإسلام.

الكتب المتقدمة من غير تصرُّف؛ فقد كان المعلم يلقّن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارةٌ إلا وهي في الكتب القديمة؛ وبهذه الطريقة نجا العِلم من الضياع.

على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة، أقاموا مأتماً، احتفاء بالعلم الراحل؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين[1].

ثم انصبّت في القرن السابع الهجري هجماتُ التتار، تجتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية؛ فأتت على كل ما أبقى عليه الترك؛ ولم تزدهر من بعد في تلك البلاد ثقافةٌ يمكن أن ينبعث منها فنٌّ جديد، أو أن تهيّيء ما يحرّك الهِمَمَ لإحياء العلوم.



(١) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f ك أما سنوك هورجروني فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين، ومفاد يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم وهي أن العلم شيء شريف،تطلبه النفوس لشرفه وتَتشرّف به، فإذ قد فُتحت له المدارس الرسمية، وعُيِّن لها المدرسون بأجور يتقاضونها، فقد أصيب شرف العلم، ونزلت مكانته؛ ووجود المدارس الرسمية يمهد للنفوس الدنيئة أن تطلب العلم لا لشرفه، بل لأغراض مادية فانية؛ فسينحط العلم بانحطاطهم، دون أن يشرفوا هم به.

الفصل الثاني

الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين:

لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة؛ وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، متفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره؛ وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يردّه الى ارداة الله التي لا يُعجزها شيء والتي لا تُدرك مداها ولا أُسرارها: ونحن نعرف هذا الضربَ من الحكمة في «العهد القديم»؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم، مما هو وارد في المأثورات العربية.

ووجُد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعاً في كل مكان، وهو معرفة تُمَكّن صاحبها من التصرُّف في الأشياء.

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرةً أعلى من ذلك كهنةُ بابل القدماء، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة، كما لا نعرف مدى علومهم. تحولت أنظارُ هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجُّب من الكون[١]، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم المقبلة[٢]؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطّردة المتوافقة، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوّع. ولم يكن في علم

---

(١) في كتاب أيوب، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين، ما يدل على ذلك.

(٢) في سفر التكوين: الإصحاح الخامس عشر، دليل على ما يقوله المؤلف.

أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أُرسل فيها عنان الخيال، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة، مصدرها التنجيم؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً.

وقد تسربت إلى هذه الحكمة الكلدانية في بابل والشام، منذ أيام الإسكندر الأكبر، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك؛ أوقُلْ إن هذه الأفكار حلَّت محلَّ تلك الحكمة؛ ولم تَبْقَ الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حرَّان، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤).

٢ - الديانة الفارسية، الدهرية:

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهمَّ من كل ما أُثِرَ لهم من العقل السامي. ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً، أو أن هذه تأثرت بتلك[1]؛ ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية، في شيء من اليقين، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود؛ فلنقتصر همَّنا على هذه الناحية.

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الأثنين (Dualismus). وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنينيّة قد أثرت في الخلافات الكلامية في الإسلام[2]

---

(١) يقول أرسطو إن «طاليس» أول الفلاسفة؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة للفرس والمصريين والبابليين والهنود: بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية. وتدل المباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان. ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين، ومرتبطة بغايات عملية، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان. ولاخلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض، وتعليلها تعليلاً أصحّ.

(٢) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضعافها من آراء يونانية أو غيرها. أما تأثير القول بالأثنين فهو غير ظاهر، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصبي أهل السنة لخصومهم من المتكلمين - راجع مثلاً كتاب إبراهيم النظام تأليف أبي ريدة ص ٩٤.

تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى[1]؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus، من زرفان، زروان= دهر[2]) الذيصار، كما في الأخبار المأثورة، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالإعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧م)، هو أعظمُ من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين.

في هذا المذهب أُلغيت النظرةُ الأثنينيّة للكون، وذلك بأن جُعِلَ الزمانُ الذي لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي، فتبوأ مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار[3]؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه إنكارهم للمادية (Materialis-mus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين.

٣ - الحكمة الهندية:

أما الهند فكانت تُعَد بلاد الحكمة على الحقيقة؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها «معدن الفلسفة[4]».

وقد ذاعت المعرفةُ بالحكمة الهندية بين العرب أيامَ السلم من طريق التجارة التي

---

(١) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة.

(٢) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦.

(٣) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستعانة بفكرة الزمان، كمفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس؛ وكثيراً ما تجد في أشعارهم ذكر الدهر، الأيام، الليالي، وذكر فعلها في الناس.

(٤) راجع مثلاً طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند، ويبين فِرَقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم. ولكن يجب أن تعتد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة). إلى ص ١٣. وليرجع القارىء إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند، وإلى نبذه قصيرة عنهم ساقها ريتر في نشرته لكتاب فِرَق الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، في المقدمة، ط. استانبول ١٩٣١.

كان الفرس، في الأغلب، وسطاء فيها بين الهند والعرب؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين.

وتُرجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ ١٥٨ هـ = ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) والرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ= ٧٨٩ ـ ٨٠٩)؛ وتُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة؛ وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أُخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا[١] وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور.

غير أنه كان للرياضيات والتنجيم المتصل بالطب العملي وبالسحر أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام؛ وعُرف كتاب السند هند لبرهمكويت، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزاري، يعاونه علماء من الهنود، في عهد المنصور، قبل أن يعرف كتاب المجسطي لبطليموس.

وهكذا فُتحت للعرب آفاقٌ واسعة لعالَم يمتدّ في الماضي والمستقبل؛ وقد ذُهِل مؤرخو العرب، في سذاجتهم الرزينة، ذهولاً بلغ حدّ الاضطراب من كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم؛ كما أن تجاراً من العرب في الهند والصين من جهة أخرى كانوا يقدرون عمر العالم ببضعة الاف من السنين، فكانوا موضع سخرية.

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة؛ غير أن تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم. ولا شك في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية[٢].

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني؛ وما يكون لنا أن نساير

---

(١) هي المسماة كليلة ودمنة، ومعنى بانتشاتانترا الكتاب المخمس.

(٢) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله وغايته وصيغته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب، فغاية الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر، والوسائل أيضاً مختلفة، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة. المشترك بين الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر.

روح العصر، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بلبن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغي لها.

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتنسكون العميقو النظر البعيدو الغور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام، من أن كل ما يدركه الحسُّ فهو مظاهر خادعة، شيء من خلابة الشعر وسحره؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون، ولا في بعث الروح العلمية، كما أن شيئاً من ذلك لم يُؤثَر عن فيثاغورس أو أفلوطين.

ولكي يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند، بل كان لابد له من عقل اليونان. ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا؛ ورأى أحسن العلماء، الذين يُعتدّ بهم في هذا الشأن، أن الحساب هو وحده العنصرُ الهندي في هذه الرياضيات؛ أما الجبر والهندسة فهما يونانيا النزعة في جلّ أمرهما، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما.

ونكاد لا نجد هنديًا واحداً نفذ عقلُه إلى إدراك الرياضيات البحتة؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً ماديًا حسيًا، مهما بلغ في الكبر؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة. وكان نسّاكهم يرون أن الوجود شرٌّ، فجعلوا الخلاص منه غاية لهم؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة. ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد، تلك الحكمة الموجّهة إلى الإندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان، فإنه كان، في تشعبه، يحاول أن يدرك أفاعيل العقل، في كل نواحيها.

تهيأت لمفكري الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيمه ومن معارفه الكونية مادةٌ متنوعة؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرُهما اليونان. وإذا وجدنا العربَ يَصِلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي أو قائم على الإعتبار لخصائص الأشياء، لا حين يحصونها إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان.

الفصل الثالث

العلم اليوناني (١)

١ - السريان:

كما أن الفُرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة، فكذلك كان السرّيان واسطةً في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب، حتى بلغوا بها فرنسا؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمور والحرير وغيرهما إلى الغرب، ولكنهم كانوا فوق هذا، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية، ونشروها في الشرق، وحملوها إلى مدارس الرّها Edessa ونصيبين وحرّان وجُنْديْسابور. وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد، وهما دولة الفرس ودولة الروم، التقتا عدوّتين أو صديقتين، ودام اتصالهما قروناً، وقام النصارى السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود(٢) فيما بعد.

---

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة، ومعرفة خصائص الفكر الشرقي وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس ميرهوف بعنوان: من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof: von Alexandrien nach Baghdad, وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم - القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها.وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ - ٢٩، وقد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ - ١٠٠)، وليرجع القارىء إلى بحث هـ. هـ. شيدر، بعنوان: الشرق والتراث اليوناني H., H. Schaeder: Der Orient und das griechische Erbe, وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike, المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها. وفي هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في الناحيتين.

(٢) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجموا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والعرب الفلسفية، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها=

٢ - الكنائس النصرانية:

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فِرق كبرى، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة، فكانت الكنيسة اليعوقبية، وإلى جانبها الكنيسة الملكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس.

ولم تَخْلُ الفوارقُ المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام.

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلّفان في المسيح (عليه السلام) طبيعةً واحدة، على حين كان الملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح: الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز.

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعلٍ، صار موطن النزاع هو: هل ما للإله من إرادة وفعل، وما للإنسان من إرادة وفعل مُتَّحدان في المسيح أم هما متمايزان؟

فأما اليعاقبة فإنهم، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي، أكدوا القول بالوحدة في المسيح،إلهم،متحيِّفين من شأن العنصر الناسوتي.

وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود والإرادة والفعل، مميِّزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتي.

وفي هذا المذهب الأخير الذي ساعدته ظروفٌ سياسية وأحوال ثقافية مجالٌ أوسع للنظر الفلسفي في الكون وفي الحياة. والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد في دراسة علوم اليونان[1].

=وعلى هذه التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منهما، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطوا عن اليونانية مباشرة.

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها، كما عرفها المسلمون، يحسن بالقارىء أن يرجع إلى الملل والنحل للشهرستاني ص ١٧١ - ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦م والفصل لابن حزم م ج ١ ص=

٣ - الرها ونصيبين :

كانت السريانية، وهي لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية)، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدْرَس إلى جانب السريانية في مدارس الأديرة، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزي الثقافة في الكنيسة الغربية (اليعقوبية). على أن مدرسة الرُّها كانت أهم من. ذلك، في أول الأمر على الأقل، لأن لهجة الرُّها بلغت من الرقي درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها. ولكن هذه المدرسة أُغلقت في عام ٤٨٩م، لأن معلّميها كانوا نسطوريين في آرائهم؛ ثم فتحت ثانية في نصيبين. وقد نالت تأييدَ الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد الفرس.

كان ما يُعَلَّم في تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة، وكان موَجَّهاً بحيث يواتي حاجات الكنيسة؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه. على أنه إذا كان هؤلاء في الغالب من طبقة رجال الدين، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف الدنيوية. نعم، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفي المعلمين (القسس العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى؛ ولكن القسس يُعْتَبرون أطباء يداوون الأرواح، أما الأطباء فلم يكن له إلا معالجة الأبدان؛ وكان هذا وحدَه كافياً في تبرير ما ناله الأوّلون من شرف التقدم على الآخرين. وظل الطب على الدوام شأناً من الشؤون الدنيوية، وكانت نظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠م) تقضي بأن لا تُقرأ الكتبُ المقدسة مع الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد.

كان الأطباء يعظمّون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو؛ أما في الأديرة فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المُعْرِضون عن الدنيا، فلم يُعْنَوْا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان هَمّهم الأوّل.

= ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصارى المختلفة في كتاب التمهيد للباقلاني ط. القاهرة ١٩٤٧، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم.

٤ – مدينة حران

وكان لمدينة حرّان في الجزيرة، وهي مدينة قريبة من الرُّها، مكانٌ خاص بها؛ ففي هذه المدينة، ولاسيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح العربي، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات المذهبين. الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد.وكان الحرّانيون – أو الصابئة[1]، وهذه هي التسمية

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلاً عن مؤرخ نصراني، من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون، بإشارة «شيخ من أهل حران فقيه»، ينتحلون اسم الصابئة، لكي يظلوا متمتعين بحقوق أهل الكتاب؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية مذكورة في القرآن. ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رياسة ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب، وهو كتاب ينسبونه لهرمس، أحد أنبيائهم؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه «على غاية من التقانة في التوحيد، لا يجد الفيلسوف، إذا أتعب نفسه، مندوحة عن مقالاته والقول بها». بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧ كتاباً لهم، تُرجم إلى العربية، وفيه مذاهبهم وصلواتهم. ويصف ابن النديم (ص٢٢) الحنفاء بأنهم هم «الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام،وحملوا الصحف التي أنزلها الله عليه». والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرانيين، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم؛ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦): «ونحن لانعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدّون الله، وينزهونه عن القبائح، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة؛ وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها، ويعظمون الأنوار»، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل،كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون، معظمهم فلاسفة.

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم، بحسب حكاية البيروني،ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين. وإذا كان البيروني، وهو المؤرخ الناقد المحقق، يذكر قول من قال إنهم هم الحنفاء والحنفية، لا الصابئة بالحقيقة، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندي، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة،كما هو بيّن من روح التنزيه المسيطرة عليه في تصورهم للذات الإلهية. فلعل نحلتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام،عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية. والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية، وفيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب،يوسّطونها، باعتبار آلهة دنيا، بينهم وبين الله، ويقربون لها القرابين،حتى الإنسانية منها.ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات. وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم. ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبنى على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية=

التي أُطلقت عليهم في القرنين التاسع والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) يَنسبُون حكمتهم المصطبغة بصبغة التصوف والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلّث الحكمة[1] (Hermes Trismegistos) و أغاثايمون[2] (Agathodaemon) وأورانيوس[3] (Uranius) وغيرهم؛ وقد أخذوا عن حسن نيّة بِحكَم وبآراء موضوعة ترجع للعصر الإغريقي المتأخر، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم. وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم، وكان لكثيرين منهم اتصال علمي وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي (من الثاني إلى الرابع الهجري).

٥ - جنديسابور:

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩م) فأسس في فارس، بمدينة جُنْدَيْسَابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية[4]؛ وكان معظم أساتذته من النصارى

= المأخوذة في الغالب عن أرسطو - راجع للاستقصاء: كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها،وكتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٠٢ - ٢٠٣ من طبعة لندن، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والحنفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها، ولينظر القارىء مادة «صابئة» في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ - ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة: الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية. راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها - القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير.

(١) ليرجع القارىء إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج١ ص١٦، ١٧ طبع مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليرى أخبار الهرامسة وأنهم كانوا ثلاثة، ويذكر صاحب الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبتزج) عن الكندي أنه أطلع على مقالات لهرمس في التوحيد «لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها»؛ فقد يجوز أن يكون لفلسفتهم أثر في تفكيره؛ راجع مقدمتنا لرسائل الكندي.

(٢) أو أغاثوذيون، وهو مصري، وكان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين - طبقات الاطباء ج١ ص١٦.

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص٣١٨) أراني، ويذكره مع أنبياء الحرانيين والكلدانيين.

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية؛ ومن مظاهر ذلك إزدهار مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها؛ فقد أسس بها معهد طبي، وألحق به مستشفى؛ وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس أو من النصارى السريان؛ وإذن فقد التقت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاءاً خصباً، في ظل ملك مستنير، وهو كسرى أنوشروان؛ وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح=

النسطوريين؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمل تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين؛ وصار النصارى السريان أطباء فنالوا الحظوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد.

ثم أُخرج من أثينة سبعةٌ من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، فآواهم كسرى في قصره عام ٥٢٩ م؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب الفكر الحرّ من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم؛ وعلى أي حال فقد حنّوا إلى وطنهم، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كِبر الهمة والروح ما جعله يخلّي بينهم وبين الرحيل، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها مع بوزنطة في عام ٥٤٩م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم؛ ولا شك أن مقامهم في الفرس كان له بعض التأثير.

٦ – تراجم السريان:

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدي السريان، من القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات من الحكم.

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) «قسيس وطبيب في أنطاكية» (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي)؛ وربما كان عمله مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو أيساغوجي لفرفوريوس (Prophyrius).

وأشهر من سرجيس[1] الرسعنى (Sergius von Ras'ain) المتوفي حوالي سن السبعين أو ما يقاربها في القسطنطينية على الراجح، وهو راهب وطبيب عراقي أحاط بالعلم الإسكندري كله، ويُحتمل أن يكون قد حصّل هذا العلم في الإسكندرية؛ ولم يقتصر في الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطبغة بصبغة التصوف، بل شملت ترجمتُه فوق ذلك كتبَ الطبيعة والطب والفلسفة.

= العربي،ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الإنتفاع بأساتذة هذه المدرسة، فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام – راجع بحث ميرهوف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١.

(١) ويسميه ابن أصيبعة ج١ ص ١٠٨، ١٨٦، ٢٠٣ سرجس الرأس عيني، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة في الطب والفلسفة.

وقدا واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربي،فترجم يعقوب الرهاوي (Jakob von Edessa) (حوالي ٦٤٠ – ٧٠٨م) كتب اليونان في الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة؛ وأفتى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين،عندما استُفتي في ذلك؛ وهذا يدل على ان المسلمين كانوا في حاجة الى الثقافة، وأنهم رغبوا في تحصيلها[1].

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة في الجملة،خصوصاً سرجيس؛ غير ان مطابقة الترجمة للأصل تبدو في كتب المنطق والعلم الطبيعي اكثر مما تبدو في كتب الإخلاق أو ما بعد الطبيعة؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين، أو هم فهموه على غير وجهه،وأحلّوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثني؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو،وحل الإله الواحد محل القَدَر والآلهة المتعددة؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية.

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثني، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشربُّها.

٧ – الفلسفة عند السريان:

وعُني السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأمرين: فعُنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية، وقرنوها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة، وبالجملة عنوا بالجملة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس[2] (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم. وكان محورُ اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عُدِّلت بعد بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة، أو بما يتفق مع النصرانية؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصوِّرون أفلاطون في صورة راهب شرقي انتبذ لنفسه صومعة في قلب

---

(١) راجع بحث ميرهوف المشار إليه في ص١٦ هامش رقم ١.

(٢) هذا هو الاسم المعرب .Pluarch

البرّية بعيداً عن مساكن البشر، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث.

أما الأمر الثاني الذي عُني به السريان فهو منطق أرسطو؛ وظلّت شهرةُ هذا الفيلسوف عند السريان، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً،تكاد تكون قاصرة على المنطق وحدَه وهم عرفوا من منطقه: المقولات وكتاب العبارة، وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحملية، كما كان الأمر في الغرب أوّلَ العصور الوسطى.

وقد احتيج إلى المنطق على تفهُّم كتب علماء الكنيسة اليونان، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل، ولكن المنطق لم يُعرف كله. وكذلك لم يُعرف خالصاً، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألّفه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان؛ وفي هذا الكتاب يُجعل العلمُ أسمى مكانة من الإيمان، وتُعرّف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته[1].

---

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية والدينية، وكان في خدمة كسرى؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كرواس المشار إليه فما يلي) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلقه له، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء، ومثل الاختيار الإنساني، إثباتاً ونفياً، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأي واضح فيها؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك،ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم، وهو القريب الواضح المعلوم، وبين موضوع الإيمان، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالتفضيل، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم: سنعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان؛ وينتهي بولس إلى أن للمعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق.

على أننا نجد في باب برزوية من كتاب كليلة ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحثه عن مثل أعلى لنفسه،امتدحَ العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية، وذلك خارج خلافات الأديان، ولكن مع مسايرة روحها وغايتها الخلقية.=

= وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب:
فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة... ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كليلة ودمنة، قصداً منه إلى «تشكيك ضعفي العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية» وهو بعد أن يقول ما يرجّح معرفته بكتاب كليلة ودمنة في الأصل الهندي والفارسي، متمنياً إن كان يتمكن من ترجمته، يقول عن ابن المقفع إنه «إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل». ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل نولدكه وجبريلي (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ — ١٥ وص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما).

ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضع الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كليلة ودمنة، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه، ص ٤٦ — ٤٧، القاهرة ١٩٤١).

أما بول كرواس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus: Zu Ibn Al - Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1 - 20. يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهر، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين،وكانا معاً في بلاط كسرى أنوشروان، الملك المستنير الواسع العقل؛ فجائز رأى كرواس أن يكونا معبّرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس؛ ولعل ابن المقفع،في رأى هذا الباحث نفسه، أن يكون قد وسّع نصاً كان أمامه في الأصل الفهلوي،وجعل من ذلك مناسبة لبث آرائه الخاصة.

ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجودُ باب برزويه على نحو ما في الأصل الفارسي؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع. على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية،لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة. ولكن في أغلب الظن أن نولدكه وجبريلي لم يجدا في الترجمة السريانية ما يدعوهما إلى تغيير رأيهما. والباب لا يزال مفتوحاً للبحث.

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيروني من قيمة، لأنه في أغلب الظن عرف الأصل الهندي والفارسي القديم، وهو، فوق ذلك، العالم المحقق الذي لا يلقى الكلام إلقاء، فلابد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه في الترجمة العربية أو أنه أقحمه في الكتاب إقحاماً، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره.

وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيروني وقبل عصره،فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة برزويه أو من التفصيل من آرائه ليبث آراءه هو، إلا إذا أكد الأصل الفهلوي لنا ذلك.أما قصة وضع=

= باب برزويه التي تتلخص في أن هذا الطبيب أراد، بعد أن طلب الملك الفارسي منه أن يتمنى من المكافأة ما يريد، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملكُ وزيره بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب، فهي قصة لا تخلو من خيال؛ وربما كان لابد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام في الآراء الموجودة في باب برزويه. ومن دلائل الوضع في باب برزويه اختلافُ الأخبارفي أمره، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كليلة ودمنة وقد كتبت في عصور مختلفة، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام).

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية، واقتبس منها، ووسع ما اقتبسه، ومزج ذلك بما وجده من كلام عن برزويه، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظه من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي. وربما يكون هذا الرأي مقبولاً وموفّقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة.

ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القارىء وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصي؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه «وتنقله من حال إلى حال وبحثه في الأديان والتماسه طلب الحكمة».

وتسيِّر هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاع في عصر انهدام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كامنة ولتفرُّد دينهم بالسيطرة الروحية. يرتضي هذا الطبيب مهنة الطب – والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً – لأن الطب «محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل»، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها.

وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد مخاصمته لنفسه وتزهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضي على الشر، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه، لكنه يرى كثرة الأديان ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذي عاش فيه ابن المقفع)، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويُزري على مخالفه، هذا إلى خلاف بينهم=

= شديد في «أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه» فيلزم علماء كل دين، ليعرف الحق منهم، لكن على أساس «ألا يصدق بما لا يعرف، ولا يتبع ما لا يعقل» ثم ينتهي من السؤال والنظر، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه، إلى أنهم «بالهوى يحتجون، وبه يتكلمون، لا بالعدل» فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيه الثقة التي يبتغيها، كما أنه لم يستطع تقليد دين آبائه، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتج بها كل صاحب دين،ولو كان فاسداً.

ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوفاً أن يدركه الأجل،وحرصاً على عدم الإنشغال عن العمل النافع الذي كان يعمله ويرجو منه الآخرة. فيترك البحث ويقرر أن «يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه برٌّ وتتفق عليه الأديان»، أي أن يتبع عقله،متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ونحو ذلك؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجعل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي.

ويزيده النظرُ في الدنيا وفنائها رغبة في الزهد الذي يؤتي سكينة في الروح بتخليصها من الشرور، ويثمر استكمالاً في العقل؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به، يقيس آلام الزهد في جنب ضمان «روح الأبد وراحته»، فيستقلها، ويستحلي «مرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة». وينتهي برزويه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلع الفظيع المعضل بعد الموت»، ومن كون الإنسان،مع أنه أشرف الخلق وأفضله، «لا يتقلب إلا في شر ولا يوصف إلا به»، وذلك في «الدنيا المملوءة آفكا وبلايا وشروراً ومخاوف» – ينتهي إلى الزهد فيها والرضا بحاله «وإصلاح ما يستطيع إصلاحه من عمله، علّه يصادف باقي أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطاناً على نفسه وأعواناً على أمره».

ونجد في بعض نسخ كليلة ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولاً: هو يحث القارىء على أن ينتفع بقراءته،«لأن العلم لا يتم إلا بالعمل». وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية، كأنما يريد أن يحث على ما يريد، مثل قوله «ينبغي للعاقل... ألا يقبل من كل أحد حديثاً، ولا يتمادى في الخطأ إذا التبس عليه أمره، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة» وذلك في ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارىء العادي.

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه،وفي هذا الباب،من حيث بعض النصائح الخلقية،نفس الروح التي نجدها في كتابي الأدب الصغير والكبير.

ومهما يكن من شيء فإن هذا الباب الذي اخترعه أو وسّعه ابن المقفع كان له شأن في مشكلة العلاقة بين الدين والعقل في الإسلام،ويجب أن يُقدّر هو ومقدمة بولس الفارسي لمنطقة، تقديراً خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكري عند المسلمين، خصوصاً لأنهما قديمان، يرجع أحدثهما إلى أوائل العصر العباسي.

ولا أكاد أشك في أن باب برزويه كان نقطة بداية لآراء أوسع وأكثر؛ فنحن نجد فيه أفكاراً=

= وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عن مفكرين آخرين؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبي العلاء والغزالي؛ وما يقوله في تبرير الزهد والإيمان، مستنداً إلى وصف البؤس الإنساني وكونه مدعاة إلى الإحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا، له نظير في الفكر العربي بعده وفي الفكر الأوروبي أيضاً (باسكال)، ونزعته الزهدية الخلقية التي تقصد إلى الإقناع، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه وتراجع قوى الخير وصفاته وظهوره قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطبيب وأبي العلاء؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعته لها، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه، يشبه موقف الغزالي، كما يحكيه في المنقذ، شبهاً مدهشاً؛ هذا إلى أن تمجيد العقل، كما نجده في باب بعثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية، وما ينطوي عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقي على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء له الوحي، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقليين المتمردين منذ ابن الراوندي حتى أبي العلاء.

ومما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كليلة ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين.

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرهما أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية؛ هذه المشكلة من حيث وضعُها فاسدة: فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية، خصوصاً الأديان الموحاة، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد، وهي: الإيمان بالله الذات الخالقة، وبحياة بعد هذه الحياة، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها، وبعلاقة بين الخالق وبين بني آدم مظهرها الوحي وما يجيء به، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير، وبأن الإنسان، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور، يحس في نفسه بالقدرة، فهو على ذلك مكلف.

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها مع الفلسفة الصحيحة؟

وهل ثم محلٌّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمغامرات للعقل بينها خلاف كبير، فوق المعرفة الدينية؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل؟.

٨ – التراجم العربية:

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدُّون اللغة السريانية أقدم اللغات[١] أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية). نعم، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت فائدتهُ إلى العلم عند العرب والفرس. والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان، ونقلوا ما نقلوه اما التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد.

ويُروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفي عام ٨٨٥ هـ – ٧٠٤ م)[٢] وكان قد اشتغل بارشاد راهب نصراني أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي.

وكذلك جُمعت الأمثال والحِكم والخطابات والوصايا، وجُمع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام، وتُرجم منذ العهد الأول.

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية.

وقد أخذ ابن المقفع[٣]، وهو مجوسي الأصل فارسي، بنصيب كبير في هذه الحركة، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها. ولم يخلص إلينا شيء مما ترجمه في الفلسفة.

وضاع الكثير مما ترجم في القرن الثامن (الثاني الهجري)، وأول ترجمة وصلت

---

(١) تجد في كتاب الفهرست لابن النديم، عند الكلام على القلم السرياني، ص ١٢، شيئاً في هذا المعنى.

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم.

(٣) راجع مقال كروس عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P.Karaus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi orientali, vol. XIV, 1933 - 1934 ص ١ – ٢٠؛ وهنا يتعرض كروس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التي نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية.

إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجري)، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده[1].

كان معظم مترجمي القرن التاسع من الأطباء، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التي تُرجمت بعد كتب بطليموس وأُقليدوس[2]. ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص.

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع – الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماوس لأفلاطون،وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو في «الآثار العلوية» وكتاب «الحيوان» وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس، وترجم كتابه «في العالم».

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي (حوالي ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥م) ترجم كتاب سوفسطيقاً أو الأغاليط لأرسطو، وترجم فوق هذا شَرْحَ جون فيلوبون[3] على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو، وأنه ترجم ما سمي خطأً كتاب «الربوبية لأرسطو»،وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden).

ويُقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي[4](توفي حوالي ٣٠٠ هـ م أو ٩١٢م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعضَ شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de genetatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب.

---

(١) قارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلمان في ملحق كتابه جـ ١ ص٣٦٢ – ٣٦٣.

(٢) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ واستعصى مرضه على أطبائه؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور، فاستقدمه وعالجه حتى شفي، ونقل له كثيراً من كتب اليونان. انظر ما تقدم عن أول نقل كان في الإسلام هامش ص ٨. ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر،عند بروكلمان جـ١ ص ٢٠١ – ٢٠٨، والملحق جـ١ ص٣٦٢ – ٣٧١.

(٣) يسميه العرب يحيى النحوي.

(٤) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ – ٢٤٥،وفي الفهرست ص ٢٩٥.

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفي عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفي عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن،أوفر المترجمين إنتاجاً[١]؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة وللآخرة تارة أخرى. ولابد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين؛ وشملت ترجمتُهم كلَّ علوم ذلك الزمان، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة، ويترجمون كتباً جديدة. وكان حنين يُؤثر ترجمة كتب الطب، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة.

وظل النَّقَلة يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري). وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القنائي[٢](المتوفي عام ٣٢٨ هـ ٩٤٠م)، وأبو زكريا يحيى بن عدي المنطقي[٣] (حوالي ٣٦٤ هـ) وأبو علي عيسى بن إسحق ابن زرعة (٣٧١ – ٤٤٨ هـ[٤]). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (وُلد في ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدي، رسالة، في الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى[٥]، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوّة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ – فلسفة النقلة:

وينبغي أن لا نعدّ هؤلاء النَّقَلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدُهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

---

(١) انظر ترجمة حنين وولده وابن اخته، مبسوطة في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ – ٢٠٢.

(٢) ينسب إلى دير قنى، وهو نصراني انتهت إليه رياسة المنطقيين في عصره، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابي، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ– طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣٥ والفهرست ص ٢٦٣.

(٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٥ – ٢٣٦.

(٥) فهرست ص ٢٦٥.

وكان الطب هو فرع العلم الذي اختصوا به؛ وأكبر ما عُنوا به بعد الطب دراسةُ الحكمة: أعني القصص الجميلة ذات المغزى الخلقي،أو النوادر، أو الأقوال الحكيمة. وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يَرِد في الحوار أو في القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائليها؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال، ويجمعونها،لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لمجرد ما في تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس في الجملة مخلصين لدينهم النصراني، دين آبائهم. وقد رُوى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على نزعتهم الفكرية، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوّل ابنَ جبريل إلى الإسلام اجاب قائلاً: «أنا على دين آبائي أموت، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون، إما في الجنة أو في جهنم[1]»؛ فابتسم الخليفة، وصرفه موفور العطية.

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير.

ولقسطا بن لوقا رسالةٌ قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح = Geist = rvevua = روح)، تُرجمت إلى اللاتينية، وبقيت إلى أيامنا؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً، وانتفعوا بها[2]؛ والروح عنده جسم لطيف مقرُّه التجويف الأيسر من القلب،ومن هذا المكان تمدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس؛ وكلما كانت الروح رقيقة لطيفة صافية كان صاحبها عاقلاً مفكراً سائساً مدبراً مميزاً.

وعلى هذا تتفق كلمةُ الفلاسفة جميعاً؛ أما النفس «فإن وصفها على حقيقتها صعب معتاص جداً»[3]؛ وقد اختلف في أمرها أجلاّء الفلاسفة، وتناقضت أقوالُهم؛

---

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥.

(٢) هذه رسالة من نفس الرسائل الفلسفية، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر الميلادي،ونشرها بالعربية الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف.

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣.

وأيًا ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً[1]، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد. وهي جوهر غير مركب، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل بمفارقة البدن، كما يقع للروح؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن، وهي علة ثانية في الحركة والحس.

وهذا الذي نقرره في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك. ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان، ظهوراً واضحاً، وأصبح الكلام في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (عقل) Vernunft = Geist = vous ونزلت مرتبةُ النفس، فأصبحت في جملة الأشياء الفانية؛ بل نجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة، كما عند الغنوسطيين. أما العقل المفكّر فهو أشرف من النفس، وهو أسمى ما في الإنسان، وهو وحده الجوهر الذي لا يعتريه الفناء.

ونحن إذ نعرض للكلام في هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه،فلنرجع إلى المترجمين.

١٠ – مدى معفة العرب بالتراث اليوناني:

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أثمن ما خلفه لنا العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه، لما كان يعوزهم في الإلمام بحياة اليونان، ولأنهم لم يكونوا متهيّئين لتذوّق هذه الحياة. وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر الأكبر[2]؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير. ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوّؤها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في

---

(١) انظر البراهين على ذلك ص ١٠٣ – ١٠٥ من الرسالة المتقدمة.

(٢) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن عام ١٨٩٥ ص ١١٢.

قصور خلفاء الإسلام. وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة[1]، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان؛ أما أمثال «توكيديدس "Thukydides" من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً، حتى ولا أسماءهم، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة:«يجب أن يكون الحاكم فرداً». ولم يكن عندهم معرفةٌ، بالقصصيين الإغريق، ولا بالشعراء الغنائيين، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعيات والفلسفة، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوريوس وغيرهما، كما عرفوا ذلك م كتب أرسطو وجالينوس ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة. وأما ما عرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيه ما يدل على الأقوال والمراجع المتحولة التي كان يُرجع إليها، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية.

١١ – استمرار المذهب الأفلاطوني الجديد:

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك جبل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر الفلاسفة اليونان، أعني أنهم بدءوها حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو،التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها؛ وظل الحرّانيون وهم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد؛ وقد عنوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط، إذ وقع في أثينة شهيدَ طريقته التي تقوم على العقل. وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم. كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف،وهي: «أعرف نفسك». وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد، وقد نسبوها إلى عليٍّ، ختَن الرسول عليه السلام، بل إلى الرسول نفسه:

---

(١) نفس المصدر، وتسمى كليوباترة قلوفطرا.

من عرف نفسه فقد عرف ربه[1]. وكان هذا نصا استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم.

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء؛ وأول ما نال هذه الخطوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة. وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الإتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرانيين، ومن حذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو.

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس،أو إلى غيره من حكماء الشرق؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرّج في مدرسة سليمان... وهكذا[2]؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي، إن كانت صحيحة، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط.

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها، وهي: دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة)، كريتون السوفسطائي، فيدروس، الجمهورية، فيدون، طيماوس،وكتاب النواميس. ولكن ينبغي ألاّ نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجماتٌ كاملة لهذه الكتب كلها.

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبدّ وحدَه بالسيطرة على عقول العرب من

---

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث في المضنون به على غير أهله (ط. القاهرة ١٣٠٩ هـ ص ٩) مستدلاً به على رأي له. ولم أهتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة.

(٢) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠، ٢٢٥.

أول الأمر[1]؛ فأفلاطون، على ما عرف العرب، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهراً روحياً: وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين. أما أرسطو فكان يقول بِقدَم العالم، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم، حتى لقد ألّف متكلمو الإسلام، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح (الثالث والرابع من الهجرة)، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلاّ أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأناً كبيراً.

١٢ - كتاب التفاحة:

أما مبلغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب «في العالم» إليه. ولم يقف الأمر عند ذلك، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة، كتبها الإغريق بعده، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد، أو فيها مذاهب جديدة ملّفقة من مختلف المذاهب.

ولنأخذ «كتاب التفاحة[2]» أول شاهد على ذلك. ويلعب أرسطو في هذا الكتاب

---

(١) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكري المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بحدوث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلا رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم). ويحكي صاعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان. وليراجع القارىء تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرنا للجزء الأول من رسائله ص ٥٨ فما بعدها إلى ص ٧٥ و ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠.

(٢) تسمى هذه المحاورة «كتاب التفاحة»، لأن أرسطو في أثنائها يمسك بيده تفاحة يعصم بريحها ما بقي من نفسه؛ وفي ختام المحاورة ترتخي قبضة يده، فتسقط التفاحة على الأرض. (للمؤلف) وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعه بالمكتبه التيمورية بدار الكتب=

نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألفها أفلاطون: يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتي بعضُ تلاميذه لعيادته، ويجدونه مبتهج النفس، فيدعوهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلّمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا: حقيقة النفس في المعرفة، في أسمى صوَرها، وهي الفلسفة؛ وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفسَ العارفة بعد الموت؛ وثوابُ العلم علمٌ أكمل منه، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد. والحق أنه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة، ولا في السماء ولا في الأرض، إلا الفلسفة والجهالة، وما تأتي به كلٌ منهما من جزاء. والفضيلة لا تختلف في حقيقة أمرها عن الفلسفة، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة. ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج، فهما شيء واحد وإن باينت صورةُ كل منهما صورةَ الآخرة.

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا في الفلسفة التي هي الأمر الإلهي في النفس، وليست تجد النفسُ سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسيَّة، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلتهب قليلاً، ثم تخمد،والنفس العاقلة التي تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم، هي نور محض ينبعث إلى مدى بعيد. ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله. وإن اللذة التي تهيِّئها له معارفُه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة: حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذي يجهله، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول، لأن معرفة الشاهد الذي يُرى، وهي المعرفة التي نفتخر بها، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يُرى. ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له هذه المعرفةُ أن يدرك كلَّ شيء بعلم خالد، أي أن يكون هو نفسه خالداً.

١٣ – أوتولوجيا أرسطاليس او كتاب الربوبية:

ونستطيع أن نستدلّ أيضاً على مبلغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب

المصرية وعنوانه: «مختصر كتاب التفاحة لسقراط» والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط. وعلى القارىء الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا، والى تاريخ المذاهب الفلسفية لستلانا، وهو مصور بمكتبه الجامعة المصرية، ص ٤٣١– ٤٤٤ ليرى أصل هذا الكتاب.

الذي وُسم خطأ «كتاب الربوبية لأرسطو»[1]. وفي هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهي مصوَّراً في صورة مثل أعلى للإنسان، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسي[2] فلا يحتاج لمنطق أرسطو[3]. ولعمري إن الحقيقة العليا، وهي الموجود المطلق، لا تُدْرك بالتفكير بل بالمشاهدة في حال الغيبة عن عالم المحسوس. يقول أرسطو، فيما ظنَّ العرب، والقول في الحقيقة لأفلوطين: «إني ربما خَلَوْتُ بنفسي وخلعت بدني جانباً، وصِرْتُ كأني جوهرٌ مجرّد بلا بدن، فأكون داخلاً في ذاتي، راجعاً إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأكون العِلْمَ والعالِم والمعلوم جميعاً، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بَهِتاً؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي، ذو حياة فعّالة؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كأني موضوع فيه متعلّق به، فأكون فوق العالم العقلي كله، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي، فأرى هناك من النور والبهاء مالا تقْدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع»[4].

والنفس هي محور البحث في كتاب الربوبية. وكل معرفة إنسانية صحيحة فهي معرفة النفس، أعني معرفةَ الإنسان نفسَه، بأن يعرف أولاً ماهية النفس، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك. والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا، معشر الناس، كأنه فنان ماهر ومشرّع حكيم، في صُوَر لا تزال متجددة البهاء، كأنها عبادة الله. وفي هذا يبدو الفيلسوف، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس، وساحراً يخلب الألباب؛ وعلمه يرفعه على العامة، لأنهم يظلّون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات.

---

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريصي ببرلين عام ١٨٨٢.

(٢) أقصد العيان العقلي المباشر، كأنه معاينة حسية.

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ – ١٦٤.

(٤) نفس المصدر ص ٨.

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود؛ من فوقها الله والعقل، ومن تحتها الطبيعة والمادة[1]؛ وهي تفيض من الله على العقل،وبتوسط العقل تفيض على المادة، فتحلّ في الجسم، ثم تعرج إلى مكانها؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلّب فيها حياةُ العالم. والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كلَّ ما لها من شأن؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (vous)، والعقل ملاك كل شيء، وكل الأشياء فيه معاً[2]. أما النفس فهي عقل أيضاً؛ ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة، هي عقل تصوّر بصورة الشوق[3] إلى العالم الأعلى،إلى عالم الكواكب،عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية، متسامياً عن التخيلات والشهوات.

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون، وكما عرفه المشّاءون الأولون في الإسلام[4].

١٤ - فهم العرب لأرسطو:

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة؛ وربما كان تمثّل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى، فإن صلة هؤلاء العلماء المذهب الأفلاطوني الجديد، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسي مثل كتاب السياسة، فكان بديهياً أن يستعيضوا عنه بكتابي أفلاطون: الجمهورية او النواميس، ولم يفطن للفرق بين الأثنين إلا قليل منهم.

وثَمَّ عاملٌ آخر جدير بالذكر؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفقٌ بينها، فالتزموا الجري على هذا المنهج؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقفَ الرد

---

(١) نفس المصدر ص٣.

(٢) نفس المصدر ص ١٦، ٩٣.

(٣) نفس المصدر ص ٥.

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتاب (ومعناه الأسطقسات الإلهية) لبرقلس.

على خصومهم والدفاع عن أنفسهم، فلم يكن لهم بدٌّ – على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أمْ على خلاف – من فلسفة مُلْتئِمة الأجزاء، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حق غيره. وقد ظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة[1]؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرفَ بالكتب التي رجعوا إليها، ولكنهم كانوا أقلَّ حظاً من الابتكار؛ فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له.

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسموّ العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسَهم ريبٌ في أنه بلغ أعلى درجات اليقين؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقها أحد قبلهم، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان[2].

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية، أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائدَ مناقضة صريحة؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفةُ المذهب الأفلاطوني الجديد[3].

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلسفة في الجملة،فوجهوا عناية كبرى للْحِكَم التي شأنها أن تقوّي الإيمان، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام.

(٢) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات. لكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الأسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان. وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال – راجع في تأييد هذه الفكرة بحثين ليوليوس أوبرمان j. Obermann عن مشكلة العلية عند العرب، ظهر في المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق WZKM المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ – ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان: Der philosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis, ڤينا وليبتزج ١٩٢١.

(٣) هذا لا ينطبق مثلا على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً.

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة، وإنما فعلوا ذلك ليمهّدوا السبيل لقبول آرائه العلمية. أما للخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب، حقيقةً عُليا يُمهّد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حظها من الأدلة الداعمة[1].

١٥ - الفلسفة في الاسلام:

وظلّت الفلسفةُ الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية (Ekletizismus)، عمادُها الاقتباسُ مما تُرجم من كتب الإغريق؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرُّباً لمعارف السابقين، لاابتكاراً؛ ولم تتميَّز تميُّزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتْها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجّلها لها[2].

ومع هذا فشأنُ الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، اكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وإنَّ تَتَبُّعَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم تدقّق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها. ولهذا البحث شأنٌ عظيم، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة في بلاد اليونان، حتى لقد يعدُّها الأنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها.

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً، لأنه يُرينا أولَ محاولة للتغذّي بثمرات الفكر اليوناني تغذّياً أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوّلين. وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس

---

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة.

(٢) هذه حكم لا أساس له - راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة.

على حذر، ويجب ألاَّ نُفرِطَ في أمره الآن على الأقل؛ ثم إنَّ معرفَتَنا بتلك الظروف ربما أفادتْنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة.

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفةً إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة؛ ولكنْ كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف؛ وهم، وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفي ملامحهم الخاصة، ومن اليسير علينا أن نَستَبينَ بشأنهم إذا أطللْنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوّة بفلسفتها؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئتهم التاريخية، ولْنَدَعْ الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته؛ وأما غرضُنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مُهيَّأةً لهم[1].



(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر، فلمفكري الإسلام فلسفتهم الخاصة، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر مستقلة حتى ولا اليونانية، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهمتها في التراث الفكري الإنساني.

الباب الثاني — الفلسفة والعلوم العربية

الفصل الأول

علوم اللغة

١ – أنواع العلوم:

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، يقسِّمون العلوم إلى: علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية[1]؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان، والفقه، والكلام، والتاريخ، وعلوم الأدب، ومن الثانية العلومُ الفلسفية، والطبيعية، والطِّبية.

وهذا التقسيم صحيح في الجملة؛ فإن العلوم الأخيرة، وإلى جانب عِظَم الأثر الأجنبي فيها لم تَشِعْ بين العرب شيوعاً تاماً.على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموُّها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم، فمسَّت الحاجةُ إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال، من الشعر واللغة، والفقه والدين؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب، ولا سيما الفُرْس، في كيفية نشوء هذه العلوم.

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌّ لم يزل شأنه في ازدياد.

٢ – اللغة العربية، القرآن:

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير، وبما في طبيعتها من قبول للاشتياق خليقةً أن تتبوأ مكانها بين

---

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن يوسف الخوارزمي، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم: «وجعلته مقالتين: إحداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم». طبعة ليدن ١٨٩٥، ص٥

لغات العالم؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية، في ثقلها وقلة مرونتها، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجرّدة؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم، فنحن نستطيع أن نعبّر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحَدَّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً.

وأي لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة، ومن الصعوبة أيضاً، ما في اللغة العربية، كان من المحتم أن تُهيِّىء الدواعي إلى أبحاث كثيرة، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفُرس.

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمدارسة القرآن وقراءته وتفسيره؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض. وجُمِعت شواهد من أشعار العرب القديمة، ومن الكلام الحيّ الجاري على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن، وأُضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام.

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الحيّ الجاري في مخاطبتهم، غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يَخْلُ صنيعُهم من تكلُّفٍ أحياناً[1]؛ على أن السُّذَّج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب، حتى أن المسعودي ليقصّ علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن، وهم في نُزْهة، وكان بالقرب منهم جماعة من الأَكَرَة يجمعون التمر، فلما سمعوهم عَدَوْا عليهم فصفعوهم صفعاً شديداً[2].

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير؛ وإذا كانت قد جُمعت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن، وهو طبيعي، فهل في هذا تكلف؟! خصوصاً وأنه تقرير لأمور تمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها.

(٢) كان أبو خليفة الفضلُ بن الحباب الجمحي، المتوفى عام ٣٠٥ هـ وأحد قضاة البصرة وأصحاب=

٣ - نحاة البصرة والكوفة:

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وَضْعَ علم النحو وأشياءً كثيرة غيره، حتى لينسبون إليه تقسيمَ أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام.

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة؛ ويُحيط الغموضُ بأوّل نشوء دراسته؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيبويه[1] لوجدناه عملاً ناضجاً ومجهوداً عظيماً، حتى أن المتأجرين قالوا إنه لابدّ أن يكون ثمرة جهودٍ متضافرة لكثير من العلماء، مَثَله مَثَلُ قانون ابن سينا في الطب.

ومعرفتُنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأناً كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة، كما فعل البغداديون فيما بعد، على حين أن نحاة الكوفة ترخّصوا في أمور كثيرة تَشِذ عن القياس؛ ولهذا سُمّيَ نحاة البصرة «أهلَ المنطق»، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها عند الكوفيين.

وكان العرب الذين بقوا على سَليقتِهم العربية، غير متأثرين بالثقافات الجديدة، يرون أن المنطق أفسد عقولَ الكثيرين، حتى أسرفوا في التدقيق في أمر اللغة؛ ولكن الآخرين قامت قواعدُهم في أمر اللغة على الأهواء.

وسَبْق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محضَ اتفاق، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها؛ وكان بين نحاة البصرة كثيرٌ من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثّر في مذاهبهم الكلامية.

= النوادر، هو وبعض أصحابه جالسين تحت النخل، على ضفة نهر من أنهار البصرة، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة﴾، ثم سأله: كيف يقال للواحد وللأثنين والجماعة من الرجال والنساء، ثم سأله أن يقول ذلك بالمجلة، فقال: ق قيافوا في قيافين؛ فلما سمع الأكرة ذلك استعظموه وقالوا: «يا زنادقة! أنتم تقرءون القرآن بحروف الدجاج؛ وعدوا عليهم فصفعوهم، فما تخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل». مروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ - ١٣٤ طبعة باريس.

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب؛ وفي تاريخ وفاته خلاف، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ

٤ - علم النحو المتأثر بالمنطق،العروض:

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد والمترادفات ونحوها،لأن هذه تتقيد بالموضوعات التي تعالجها.على أن السريان والفُرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (NEQIEQUNVEIAS) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرواقيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد.

وابن المقفّع الذي كان في أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد[١]، يَسَّر للعرب الاطلاع على كل ما كان من اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية؛ وعلى هذا المثال حُصِرت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر، كما حُصِرت أقسامُ الكلمة الثلاثة: الاسم، والفعل، والحرف.

ثم أتى بعض العلماء كالجاحظ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة[٢].

وقام جدالٌ من بعدُ حول مسألة البلاغة أهي في اللفظ أم في المعنى؛ ثم دار البحث في اللغة أهي توقيفيّة فطرية أو من وضع الإنسان؛ وبالتدريج رجحت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح، من وضع الإنسان.

ويرى إلى جانب أثر المنطق أثرَ العلوم الرياضية أو التعليمية، وكما جُمع النثر الذي يجري في محاورات الناس، وكما جُمعت آيات القرآن، كذلك جُمعت قصائدُ الشعراء، بل صُنِّفت أيضاً بحسب مبدأ معيّن، كالوزن الشعري مثلاً.

وبعد النحو نشأ العَرُوض؛ ويقالُ إن الخليل بن أحمد[٣]، أستاذ سيبويه، هو أوّل من استعمل القياس في علم اللغة، ويُروى أنه مُستنبِطُ علم العروض، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبَر العنصر القومي الاصطلاحي في الشعر، كان هناك من يرى أن وَزْنَه العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً؛ لذلك

---

(١) انظر ما يلي.

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي؛ وتجد للجاحظ أثراً في الناحيتين: أما في الخطابة فإشارته إلى القياس المضمر في البيان والتبيين؛ وأما البلاغة فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديعي المعروف عندهم بالقول الموجب.

(٣) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠، ١٧٥ هـ(ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦).

نجد ثابتَ بن قُرّة[1]، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهري، وأن علم العروض علمٌ طبيعي؛ وهو لذلك يعدّ من أقسام الفلسفة.

٥ – علوم اللغة والفلسفة:

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له، ليس هذا مجال الإفاضة فيها؛ وهو، على أي حال، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة، ومن نشاط في جمع ما تفرّق؛ ويحق للعرب أن يفخروا به. قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة)، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة: ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغَوْص، عرف أن ذلك أعظم شأناً من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء؛ ولا أرى كبير نفع لهذه الأشياء التي إن كان لها بعضُ الفائدة، فهي مُضرّةٌ بالعقيدة، وتؤدّي إلى مفاسدَ نعوذ بالله منها[2].

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء اللذة التي يجدونها في دقائق لغتهم؛ وكم نفَرَ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية!!

وقد ذاع فنّ الخط الجميل أكثر مما ذاع البحثُ في اللغة بحثاً علمياً، وبلغ من الرقي صورة فيها دقّة وسمو؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار، شأن الفن العربي في جملته؛ وتتجلى لنا في خصائص الخط العربي دِقّة العقل الذي وضعه، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلّةُ الهمة والتوثب؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة الغربية كلها.

---

(١) هو ابن الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ – ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ – ١٢٥، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ – ٢٢٠، والفهرست ص ٢٧٢؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نشرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا.

(٢) لم أستطع الاهتداء إلى صاحب هذا النص، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفي عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع متى بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد عن الفلسفة.

الفصل الثاني

مذاهب الفقهاء[1]

١ – السنة، الحديث، الرأي:

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلمُ أفعاله ويبني عليه أحكامه، إذا لم يحكمه سلطانُ العُرْف، هو كلامُ الله المنزّل في القرآن، ثم التأسّي بنبيّه (عليه السلام).

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنّته في الأمور التي لم ينزل فيها نصُّ كتاب، أعني أن الناس ساروا في أقوالهم وأفعالهم على سنّة النبي، كما وصلت إليهم عن أصحابه.

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه، لم يكن للإسلام بها عهد؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عاداتٌ وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب المنزل، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يُبيّن الطريق إلى معالجتها.

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحكم فيها، إما بما يتفق مع العُرْف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأي الاجتهادي؛ ولابد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك، في الشام والعراق، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة[2].

وسُمّي الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شأناً في إصدار الأحكام، إلى جانب الكتاب والسنّة «أهلَ الرأي»؛ وإمامُهم أبو حنيفة (٨٠ – ١٥٠ هـ)، مؤسّسُ مذهب الحنفية.

---

(١) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ – ٢٤٥.

(٢) راجع في هذا فجر الاسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين لترى مقدار هذا التأثير (ص ٣٠٢ – ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ– ١٩٣٥م).

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا، قبل ظهور مذهب مالك (٥٩ – ١٨٩ هـ)، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس، وإن كان قليل المدى؛ وكذلك استعمله أهلُ المذهب المالكي أنفسهم[1].

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تَعِلَّةً لأحكَام تقوم على الهوى، قوى مذهبُ القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث المبيِّن للسنَّة النبوية، فجُمعت الأحاديث من كل صَوْب، وأوِّلت، بل وُضع الكثيرُ منها، وقرِّرَتْ قواعدُ يُعْتَمَد عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته للغرض الذي يستشهد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي، أو بصحة نسبته للنبي.

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان: فريقُ أهل الرأي، وأكثر ما يكونون في العراق، وفريقُ أهل الحديث أو أهل المدينة.

ثم إن الشافعي (١٥٠ – ٢٠٤)، صاحب المذهب الفقهي الثالث – وكان يعتمد في أكثر أمره على السنَّة – جُعل في عداد أهل الحديث تمييزاً له عن أبي حنيفة.

٢ – القياس:

وكان تَعلُّم المنطق مُؤْذِناً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين، هو القياس. ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان؛ أمَا وقد اتُّخِذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثيرُ التفكير العلمي[2].

---

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التيميين المعروف بربيعة الرأي، فقيه أهل المدينة؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة، وهو أستاذ مالك ابن أنس. ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي، وتوفي سنة ١٣٠ هـ أو سنة ١٣٦ هـ (ابن خلكان ج١ ص ٢٢٨ – ٢٢٩).

(٢) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة، راجع كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ١٣٩ – ١٤٦، ١٥١، ١٥٨، – ١٦٣، ١٧٢، ١٩٠ وغيرها.

والرأي والقياس، وإن أمكن استعمالها مترادفين، فإن مجالَ الحكم الشخصي في ثانيهما أضيقُ منه في أولهما. ولما أَلِف الناسُ استعمالَ القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذُ به في الأحكام الفقهية، إمّا باستنباط حُكْم الشيء من حكم شبيهه، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أي بطريق القياس التمثيلي، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة، فيمكن إثباتُ الحُكم لأحدها لوجود العلة التي تشترك فيها جميعاً (اي بطريق القياس الاستدلالي)[1].

ويظهر أن استعمال القياس جرى في أول الأمر، وعلى أوسع صورةٍ، بين الحنفية، ثم بين الشافعية من بعدهم، ولكن في مجال أضيق.

واتصل بهذا بحثٌ فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلي، أو هي لا تصلح إلاّ للتعبير عن الجزئي؛ وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية.

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم يَنَلْ كبيرَ شأن؛ فبعد الكتاب والسنة، وهما المصدران الأوّلان للأحكام الفقية، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع، أعني اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم؛ وإجماعُ الأمة، وبعبارة أدق إجماع المجتهدين -- الذين نستطيع أن نشبّههم بآباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي -- هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليلٌ من العلماء، وكان أكبرَ وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي.

على أنه لا يزال للقياس من الوجهة النظرية مكانةٌ ثانوية، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع[2].

---

(١) ويعرض كلاهما؛ ولكن كلمة قياس تقابل في العادة كلمة Anologie; على أننا نجد في الاصطلاح الفلسفي الذي يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية ouyyoyiowis على حين أن الكلمة اليونانية avayiyia تترجم بالكلمة العربية: مثل (المؤلف).

(٢) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة -- قارن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢، ١٧٦ -- ١٧٨.

٣ - موضوع الفقه ومنزلته:

وعلم الفقه يتناول حياةَ المسلم من جميع نواحيها؛ والإيمان أوّلُ واجبات المسلم. وقد لقي الفقهُ مقاومة شديدة أوّل الأمر، شأن كل جديد، إذ بسببه صارت أحكامُ الشريعة مسائلَ نظرية، وتحوّل امتثالُ أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر. وقد أثار هذا معارضةً من جانب سُذّج أهل الورع، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ولكن أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويسمّون الفقهاء في المغرب) هم روثة الأنبياء.

نما علم الأحكام قبل نموّ علم العقائد، واستطاع أن يتبوّأ أكبر مكان إلى يومنا هذا. ويكاد كل مسلم يُلِمّ بطرَف منه، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة. ويرى الإمام الغزالي أن علمَ الفقه قوتُ النفوس المؤمنة، لا غناء لها عنه كل يوم؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة[1].

وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفريعاتهم. والفقه في جوهره قانون نظري مثالي، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة[2].

وها قد عرفنا الآن أصولَ علم الفقه ومنزلتَه في الإسلام، فلنذكر في إيجاز تقسيمَ الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه، وهذه تنقسم عندهم إلى:

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٠ - ٢١ مصر ١٩٣٢ م.

(٢) حض الدين على التكمل الخلقي بالفضائل كلها وعلى التكمل العقلي بالمعارف والتكمل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط ومآخذها وأدلتها، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية - الدينية على أساس تربوي نفسي، فعنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية - الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين. وأكثر ما تجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الحارث بن أسد المحاسبي، في كتابه المسمى «الرعاية لحقوق الله» الذي نشر في انجلترا وفي كتب أخرى قد أعددناها للنشر مثل كتاب «بدء من أناب إلى الله» وكتاب «المسائل في الزهد» وكتاب «المسائل في أعمال القلوب والجوارح» وغيرها. ثم جاء بعد المحاسبي أبو طالب المكي بكتابه «قوت القلوب» والغزالي بكتابه «إحياء علوم الدين» وهنا تجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهذيبي بالمعنى الصحيح.

(١) أعمال أداؤها واجب، يُثاب على فعلها ويُعاقَب على تركها، وهي الفروض أو الواجبات.

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرعُ، ويُثاب فاعلُها ولا يُعاقب تاركها، وهي السنّة والمندوب والمُستَحَبّ.

(٣) أعمال أباحها الشرعُ وليست موضع ثواب ولا عقاب، وهي المباحات، أو الجايزات.

(٤) أعمال لا يُقِرُّها الشرع، ولكنه لا يعاقب عليها، وهي المكروهات.

(٥) أعمال نهى عنها الشرع، ومَن فعلها استوجب العقاب، وهي المحرّمات[١].

٤ - الأخلاق والسياسة:

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثرٌ مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام؛ فنجد عند كثير من أهلِ الفِرَق وعند الصوفية، عند أهل السنّة وعند المتزندقة، مذهباً خُلُقياً ينزع إلى الزُّهد ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون. ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سنتكلم عنهم فيما بعد، وكثيراً ما تردَّد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين، لورود مثل ذلك في القرآن[٢]، ولأن نزعة الإسلام في جملتها نزعة جامعة توفّق بين الطرفين المتناقضين.

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالته المسائل الأخلاقية؛ وكان الكفاحُ بين الأحزاب السياسية أوّلَ عامل أحدث اختلافاً في الآراء؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة، أعني رياسة الجماعة الإسلامية، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله.

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية؛ فلا حاجة لمؤرّخ الفلسفة أن يتعمق فيها، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية.

---

(١) قارن: Snouck Hurgronje in Z D M G. LIII, S. 155, (المؤلف).

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط» ومثل: ﴿والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾.

وقد تكوّن للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانونٌ شرعي دستوري ثابت؛ ولكن الحكام الأقوياء لم يَحْفِلوا به، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه، وعدُّوا ذلك من التدقيقات الكلامية؛ أما الحكام الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيقَ تلك القوانين بالكليّة.

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة من الكلام عن المؤلَّفات الكثيرة التي كانت تصوِّر شخصيات الملوك وآدابهم، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص، والتي كانت دوائر القصور تقوى إيمانَها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حِكَم خلقية وقواعد سياسية حكيمة.

وكان همّ الجهد الفلسفي في الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقلية، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عَرَضَتْها لهم الحياةُ الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة.

وكذلك الفن الإسلامي أيضاً؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفرَ من حظّ العلم، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياةَ في المادة غير المصوَّرة، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة؛ فالشعر العربي لم يَبتدع «دراما»، ولم تكن فلسفةُ العرب فلسفةً عملية..

الفصل الثالث

المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين [1])

١ - العقائد النصرانية:

جاء القرآن للمسلمين بدين، ولم يَجئْهم بنظريات؛ وتلقَّوْا فيه أحكاماً، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد [2]

(١) نبّه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة، وإلى موافقات المتكلمين للفلاسفة وأخذهم عنهم؛ ونبه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام؛ نجد هذا عند تينمان وريتر، ويذهب ريتر إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص٧) وإرنست رنان، ورنان، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتمس في مذاهب فرق المتكلمين. ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام. وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والإنتصار للخياط، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصلي علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون)؛ راجع أيضاً:

Tennemann: Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I. p. 363.

Heinrich Ritter: Ueber unsere Kenntniss der arabischen philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Ranan: Averroes et Averroisme, Paris, 1925, aver. p. II: pref. p. VI - VII; p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناقلها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالمفكرين العاديين، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد، وعلى المنهج الخاص به، وطبقاً للغاية من البحث، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب، بعد ما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء. وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية.

أما الأنبياء، وحتى أصحاب الفطرة الفائقة من ذوي الإنتاج الفكري أو الفني أو أصحاب الرؤيات الروحية والخلقية، فمهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص=

= الإنتاج الإنساني الفياض أن يبينوا صفاتهم، مستندين إلى استقرار أحوالهم - والذي يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين خصوصاً أنبياء بني إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبي، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلي ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفائقة إلا على نحو قاصر؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقية قط.

ولا يليق بباحث علمي من الطراز الحديث، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل، أن يستبيح لنفسه، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمي الحديث، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة. وهو من غير شك، إن فعل ذلك، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التي لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء.

إن بني آدم يتفاهمون في الواقع لا بالظواهر، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر. وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحي، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم، في الأرواح المستعدة لتلقي تأثيرهم، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً نبوياً في هذه الأرواح. وهنا لا يفيد التحليل العلمي لشخصيتهم ولا التلخيص لجملة صفاتهم، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلاً؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً.

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل الله . فهل نعني وصف الماء الذي يجري على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في المعمل أو الوصف لشكل هذه العين، في معرفة القوة الداخلية التي تدفع الماء، شيئاً؟ فالأنبياء أصحاب تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويعاينونها بأرواحهم، ويرون بذلك ما لا يراه غيرهم؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفينا في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح على ظاهره من سمات؟ وأين هذا من أحاسيسه التي تموج بها نفسه والتي لا يعرفها إلا هو، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس!؟.
أما كلام المؤلف هنا عن القرآن، ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن القرآن لا يحوي نظريات مبوّبة، على طريقة المؤلفين في العادة ذلك أن القرآن، نظراً لأنه كتاب إلهي، لا يحصي الأشياء، ولا يعطي منطوق نظريات، بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادي، عندما تتصور نفسه بالرأي أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسي أو العقلي، كادّاً في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً، هو بيان للشيء، كأنما أحواله هي التي تنطق عنه؛ والأمر، إذا أردنا التمثيل، كالنسبة بين النغم الجميل الساري في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت، ولله المثل الأعلى. =

= إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلهية وصفاتها، وعن الإنسان وموقفه في الكون، وعن العلوي والسفلي وما فيهما، وعن الإيمان وعن الأنبياء وعن الحقائق المغيبة والعوالم غير المحسوسة، مخاطباً العقل الإنساني الطبيعي السليم، لا العقل الذي قد شكله العلم الحسي والنظري، فحوّر فيه وملأ قوالبه بما اصطنع أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتُها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر، أو يؤدي إلى التعثر المستمر في الأخطاء.

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم؛ هو يبني للإنسان المفكر المخاطب به، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان، قبل التشويش العارض من الآراء المتضاربة التي لا تصوّر من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال. وفي القرآن المادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه متعكساً مما يقرره القرآن مباشرة.

وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقة في التعلم والتعليم معاً. وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبوّبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تعدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية، فحسب؛ بل هي التي ينبثق أساسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والعرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها. ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الإستدلال القائم على البحث عن العلل، على قواعد الفكر الملزمة، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبير في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة.

والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية «تذكرة»؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده، على سبيل الإستدلال العقلي من الأثر على المؤثر، ومن الإتقان والنظام والتدبير على المنظم المدبّر المتقن، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف هذه الآيات مثل: «إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء، فأحياء به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون» (سورة البقرة، آية ١٦٢)؛ «وفي الأرض آياتٌ للموقنين، وفي أنفسكم، أفلا تبصرون!؟» (سورة الذاريات، آية ٢٠ - ٢١)؛ «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم، حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لَمْ يَكْفِ بربك أنه على كل شيء شهيدا؟» (سورة فُصِّلت، آية ٥٣). أم خُلِقوا من غير شيء، أم هم الخالقون!؟» أم خلقوا السموات والأرضَ؟ بل لا يوقنون!» (سورة الطور، آية ٣٥، ٣٦)«أفي الله شكٌّ، فاطر السموات والأرض!؟» (سورة ابراهيم، آية ١١)، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة.=

وقبِل الرعيلُ الأولُ من المؤمنين ما في القرآن من تعارُض، وهو الذي نعلله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية، وسلَّموا به دون أن يتساءلوا: كيف؟ أو لِمَ[1]

---

(١) = ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي، فيصيرون بفضله في أقوالهم أفعالهم وما يضعون أو يقرّون من نظم، هداةً للناس فإن قول النقاد إنهم لم يجيئوا بنظريات أو عقائد قول في غير موضعه. وطبيعة الوحي أن يكون مغذياً للأرواح ومهيِّئاً النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح، وموجهاً لها في الفكر والحياة، على منهج صحيح، يكوّنه العقل السليم المخاطب بالوحي، بعد أن تتصور النفس بمحتوى الوحي، فيصبح ممتزجاً بها وحالاً لها؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف، بعد هذا، على القرآن، إلا بالمعنى الذي نبّهتُ إليه في أول الكلام؟.
إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم: كيف؟ أو لم؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له، وسؤالهم المستمر، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم، إلى أن آمنوا، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً. والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي، من العرب الوثنيين، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتطاولوا إلى التفكر في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله وألا يتفكروا في ذاته؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن، فنهاهم النبي خوفاً من أن يحيل بهم الجدال عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي، ولكيلا يؤدي الجدال إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين، جرياً وراء الشبهات الفاسدة. وكل تاريخ الوحي المحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحي بالمعنى الحقيقي.
أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الغالب على نقطتين: على الذات الإلهية ومدى فعلها، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار. وقد أشار هـ جريم H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه، منذ زمان طويل، على أن التعارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته، وردد رأيه بعضُ المستشرقين مثل جولدزيهر في كتابه المسمى «محاضرات عن الإسلام» Vorlesungen uber den Islam وهو المترجم إلى العربية بعنوان «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وغير جولدزيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية، ولا ألم بحضارته العقلية الإلمام الصحيح، ولا حاول العدالة بالغوص على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المتشابهة، مما نبّه إليه القرآن نفسه في آية: «هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آياتٌ محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخَر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم، يقولون آمنا به، كلٌّ من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الألباب» (سورة آل عمران آية ٧).=

= فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يغلب عليها أحياناً الشعور بعظمة الله وقدرته، حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره، فنجد آيات مثل: «خالق كل شيء»، «وهو القاهر فوق عباده»، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله »، «يهدي من يشاء ويضل من يشاء»، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية الحادثة المحدودة، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق، ونجد عند ذلك آيات مثل: «وقل: الحقُّ من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي. الآية»، «كل نفس بما كسبت رهينة»، «من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضلَّ فإنما يضل عليها، وما أنا عليكم بوكيل»، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يُرى، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى»، «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» – لكان لرأيي جريم أو جولدزيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدينة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود.

ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها فحسب.

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على دلائل نبوة غيره من الأنبياء، فقد كان موقف الإنصاف العلمي يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم في القرآن من وجهة نظر غير التي ينكر المنكرون الوحي المحمدي على أساسها.

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متعلق بالأوهام، ولا أديب متخيل، ولا فنان مخترع أو واصف، بل فيه تقرير لحقائق، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها، رغم تنوع صور التعبير عنها. وقد تقدم (في التعليق السابق) القول بأن الوحي الديني فيضٌ عن منابع عميقة؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية، وإلا لالتبس بها.

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة لوجود آيات في الدور المدني من التي تؤكد الفعل الإلهي الأعلى، وآيات في الدور المكي تؤكد الفعل الإنساني، غير الأسباب التي يتكلم عنها جريم أوجولدزيهر، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الإستسلامية التي سرت إلى العرب عن جاهليتهم، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه، وذلك بقصد التمهيد للعودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب. ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الديني من وجهة نظر الدين بوجه عام بلخص الوضع الديني فيما يلي:

أولاً: يوجد إله، هو ذات مطلقة، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذي لا نهاية له.

ثانياً: هذا الإله خالق، خلق الكونَ كلَّه بقدرته وإرادته، ورتَّبه على مقتضى علمه وحكمته، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما في الممكن والمخلوق من المراتب: وجود مادي صرف – وجود مادي وحياة – وجود مادي وحياة وغريزة عليا – وجود مادي وحياة وعقل – وجود عقلي صرف. وهذه الموجودات. كلها لم تنشأ وحدها من عدم، بل هي=

= موجودة عن وجود الذات الإلهية، وهي تبقى في وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدها فيها؛ هي بالإختصار فعل لموجدها، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا ينقطع.

ثالثاً: من هذه المخلوقات الإنسانُ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات: تحته عالم المادة والحيوان، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ بعض صفاتها في نفس الإنسان؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجي في تركيبه، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء، حتى عن بدنه، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعلم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفهومات غير مستمدة من المادة، له القدرة على فهمها والقابلية على العمل بها في نفسه، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجلّيات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان).

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد. ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كَنْتْ Kant في وصفه للإنسان، في المقام الذي تكلم عنه فيه، بأنه «مُواطنٌ في عالمين».

لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب، على نحو يصعب معه تكييفها، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه.
ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلةً - كما هو بالفعل - وأصبحت حياتُه أمامه مشكلةً، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال، فتبين النواحي المختلفة لطبيعته. وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون.
فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله: عن المطلق في إطلاقه، وعن المحدود في محدوديته، وعن العلاقة بينهما. وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان أم لا يصلح.
أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بقيد، ولا يمكن أن يُطبق عليه أي اعتبار من الإعتبارات النسبية التي هي بالإختصار وجهةُ نظر الإنسان المحدود.
والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجابياً من طريق إثبات شيء له من الصفات المعروفة، إذا أخذت هذه الصفات بمعناها العادي، بل هو لا يعرف إلا سلباً، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق.=

= وهو أخيراً لا يُدرَك إلا بذاته ومن طريق الإندماج فيه ومن طريق وعي من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته.

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما نتبينه منها، فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا بالرجوع إلى المطلق، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم، كما يقول الفلاسفة، وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئي لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته، وبما فوقه، وهو لا يمكن إلا أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت مفهومات، وكل ذلك لا يبين حقيقة، وهو في حق المطلق لا يعني شيئاً.

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقي، ولا أن تعرف، لأنها ليست، في ذاتها، إلا اعتباراً ذهنياً، فلا بد، إذا كان الأمر كذلك، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة، ومن ناحية المحدود تارة أخرى، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الموجد لكل شيء.

والقرآن كتاب دين، يقول مبلِّغه: إنه وحي إلهي، جاءه، ليبلغه للناس، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدي إلى الإتصال بالمطلق، وليقوموا بعمل شاق، أساسه الكفاح الروحي للإنحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق، كشيء يرجع إلى مصدره.

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددها، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن.

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون، كما هي عقيدتي، فإن القرآن من حيث إنه وحيٌ إلهي وكتاب دين موجَّه للإنسان، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحياناً ويعبر مراعياً أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحياناً أخرى – وهذا طبيعي، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود، كما تقدم؛ أو هو قد يعبر مراعياً بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى.

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً، لأن الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه.

وكل كلام عن الوجود في علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود.

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً، وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين، أو مردُّه إلى النظرة الفلسفية إزاءها.

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله «ليس كمثله شيء»، أو أنه «لا تدركه الأبصار»، أو أنه «فعّالٌ لما يريد»، أو «لا يُسأل عما يفعل» – فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته، لأنه ليس في القرآن وصفٌ لملامح وجه الله ، أو «على العرش استوى» (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش=

= ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف)، أو «وجوهٌ يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة،» (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجمالها وجلالها اللذين لا يوصفان، لا بعيونهم، لأنها غير مذكورة في الآية)، أو «كتبَ على نفسه الرحمة» (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته)، أو ما ورد من أنّه لا يعذب ولا يثيب إلا بحسب العمل - تقريراً لما له من العدل - أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه؛ لأنه إكمال للكلام عنه، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه، باعتباره ذاتاً متعالية، مع الإستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي، والذي فيه شيء رباني، لأنه ملكُ الأرض «وخليفةُ» الله فيها. وتقرير هذه الصفات التي تشعر بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً منافياً للوجود، أو معطلاً من الصفات، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلقة ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عقد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه - هذا من جهة. ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يُفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والإعتبارات وضروب التشبيه. وقد تقدم القول بأنه لا يجوز، من حيث المبدأ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه، بل يجب على المحدود أن يتجاوز، بوثبة عقلية جريئة، حدود نفسه، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق، لكيلا يفوته إدراكُه وإدراكُ أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى.

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة، لأنها غير شاملة؛ ومن أبى إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود، مستقلاً بذاته عن كل شيء، فلن يجاوز حدود نفسه ولن يتعلم جديداً، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة.

وليس معنى هذا أن يلغي الإنسان أحكام عقله وشعوره، بل أن يربطها بما فوقها، لتكون أوثق وأعم وأصدق. وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرن على النظر العقلي وعلى التأمل العميق في العقل وأحكامه وفي الوجود وصفاته الذاتية.

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظار العقل النظري الذي، نظراً لتقيده بإشكالات العيان الحسي، لا يزال يقف أمام الوجود في موقف صعب فيه توتر، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى.

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة، كان لكل صور التعبير الديني في القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما - معانٍ أخرى، لا تناقض ما تقدم؛ ولكنها، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة، فإن الفكرة فيها تكون موحَّدة، ويكون الإنسجام أقوى، وتتجلّى صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل؛ ويبدو الوجود عند ذلك، دون حجاب، واحداً، له شئونه التي لا تنفك عنه؛ وكلها=

. . . .

= خير، لأنها له؛ والأشياء كلها شئونه، فهي كلها غارقة في الخير، وكلها حاملةٌ للوجود والجمال، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد.
غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظارِ الإعتبارات؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً، انفعالاً لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس.
إن الوجود الحق العميق واحد، ليس فيه فجوات، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها؛ وهي ليس لها وجود بذاتها، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً. وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحر في تعليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد. إن الأمر أمر بيانٍ من جانب المطلق، بيانٍ موجَّه لشيء منه (المطلق) مصدره، وإليه مردُّه، وبه قوامه؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له. هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية.
ومن أفعال موجود الكون ما هو فعّال في غيره ومنفعل به؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة، فإن من الحق أن يقال أحياناً – كما يقول القرآن – إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل الله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة؛ وكذلك من الحق أن يقال – إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار – إن الآثار فعل لمؤثراتها، أيّاً كانت، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها، فالموقف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالقُ كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته، أو أن نفسر ارتباط الحوادث – إرادية كانت أو غير إرادية – بمشيئته، من جهة، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمِّل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى.
وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والإختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نصٌّ صريح على «أن الإنسان مُجبَر»؛ ولا نصٌّ صريح على نفي الإرادة الإنسانية، بل الإنسان في القرآن يُخاطب ويكلَّف باعتبار أنه مريد قادر. ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حريةً تامة لكان مصيباً من وجه، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته، عندما يتصور نفسه إرادةً مستقلة، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجبَرٌ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية، أعني من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها. ولذلك عبَّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود.
والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه، أعني مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية.
وإذا كان المفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن=

= يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية؛ وليحاول، على سبيل التجربة، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه، من جهة أخرى.

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعمة إلى تعارض مزعوم في القرآن؛ وتعليلها ينير ناحيتي المشكلة. فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى مستمدة من موجده، كما يتصرف بتصرف موجده فيه، من جهة أخرى؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه، إن أراد معرفة آخرها، أن يحاول معرفة أولها، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة الى الشيء الواحد الذي تعبر عنه.

وينبغي،مهما كان الأمر، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل في أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجده؛ لأن الإستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الإستقلال الحقيقي في الوجود؛ وهنا تفهم سر ما في القرآن من مثل: «قل: كلٌ من عند الله»، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ، وهو إذا كان قد نهى عن الكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إشكال يدعوهم إلى المعاصي وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الغرور وخطر اعتقاد الخروج والإستقلال عن دائرة ملك الله، فإنه – فيما أعتقد – أراد أن يثبّت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء، وهذا صحيح؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الإنزلاق – إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل – إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة، في وجودها؛ وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الإعتبار الذي يقوم عليه أصلٌ أساسي في كل فلسفة صحيحة، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود الواحد.

وثم نقطة هي: كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة، وبين أنه موجود بفعل إله، فيه فعلٌ، باعتبار أنه موجد له ولقواه وملكاته من جهة أخرى؟ هنا لا يوجد تناقض، لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق، وليس في هذا تناقض عقلي.

ويلتقي الطرفان لو نفذنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء، واستطعنا أن نطل في داخل ذلك السر العظيم، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق. ونقطة أخرى هي: كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده وقواه أثراً لموجد، هو منه (الموجد)، وبين أن يكون مكلّفاً؟ وليس هنا تناقض، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف، وهذا هو منتهى الإبداع.

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة =

= الإنسانية، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية، وينال المقامات السنية أو العقاب، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالإمتحان والإبتلاء. ولما كان الإنسان، نظراً للجهد وللمقاومات المختلفة، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يتصوره لنفسه – لو لم يكن داخلاً في حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة – فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات. وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى.

وفي القرآن آيات تقرر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل، والتصريف والتدبير، وفي القدرة على التغيير والتبديل، والبسط والقبض، والعطاء والمنع، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه، كما تقرر العلمَ والقدرة والإرادة والعناية الشاملة؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها، وليس يجوز أن يُفهم شيءٌ من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والحق، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجري على سنة الكمال اللائق بالإله الحق.

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدّرة له، وطابع كل شيء على ما هو عليه من افعال طبيعية أو إرادية، فلا شك أن كل شيء، ما دام من آثار فعله، فهو في ميدان قدرته المطلقة؛ وهذا شيء منطقي واضح، وهو لا يضير المخلوقات، بل لها أن تستعد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها.

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية «وما تشاءون إلا أن يشاء الله »، أو «وما رميتَ إذرميتَ، ولكن الله رمى»، «ولو شاء ربكَ لآمن من في الأرض كلُّهم جميعاً»، «ولا تقولنَّ لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، واذكر ربّكَ إذا نسيتَ!» وغير ذلك من الآيات؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً، فإنه يريد أن يتبهه إلى ألا ينسى أنه لم يصبح إلهاً آخراً، بل هو لا يزال في حضرة وجوده، ومرتبطاً به، وداخلاً في نطاق الملك الإلهي.

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون، إن شاء، فتقع الخوارق أو غير العادي من الظواهر الطبيعية، وأن نتصور كيف تُوجِّه نفوسٌ بعض بني آدم، أو كيف تُلهم الحيوانات؛ لأن هذا كله لا يعدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها، وليس في هذا شيء غريب.

ليس الإشكال في هذا كله، لأنه في الحقيقة فرعٌ لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والمدبرة له، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها، وبما لها من صلة دائمة بالكون، وكل هذا الكلام موجَّه لمن يقول بوجود الإله المدبر. أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة، ليس هنا مقامها؛ وهي عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل.=

= أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هداهم وضلالهم وأنهم في طباعهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع؛ وإذا كان في الكون شرٌ فهو في الحقيقة اعتباري، مرجعُه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها.
إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمي في موضوع الدين يضعون أنفسهم، تمشياً مع موقفه العلمي، خارجَ الدين؛ وتعوزهم في الغالب المعرفة بفلسفة الدين؛ ولا أقصد الفلسفة التي هي أشبه بالنظر في الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولما توحيه في نفس الناظر بعد شيء من الإستنباط غير القطعي، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية، وهي فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقي فيها الوحي والعلم تحت راية العقل الفلسفي؛ ولكن هؤلاء الباحثين، خصوصاً من المستشرقين الناظرين في الإسلام، يريدون الحكم العلمي على التعبير الديني عند المسلمين، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة، وثمرة انسجام الروح مع الوجود الحق؛ وبدلاً من ان ينفذوا إلى صميم المسألة، أعني مشكلة الوجود، لكي يفهموا التعبير الديني على ضوء الشيء الذي هو تعبيرٌ عنه، يطرقون ميداناً لا يقع تحت التجربة المباشرة للباحث العادي؛ وهم يكتفون بما يشبه الهزل في موطن الجد، فيشيرون إلى التعارض الذي لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يغوص على الأصول العميقة التي عليها وحدها ينبني الحكم الصحيح. ثم ينظرون نظرة تحليلية؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذي لا يتجاوزه التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُلمُّ معه شتاته.
إن القرآن كتاب موجّه للإنسانية كلها، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويعبر عن ذلك تماماً.
فالمتدين الورع الذي قد نفذ في كيانه الشعورُ العميق بأنه مخلوق، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه، أو يريد أن ينسب كل شيء لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية، يجد في القرآن ما يناسب ذلك.
والمتدين المعتزّ بفعله للخير المعترف بالمسئولية في فعله للشر يجد ما يُرضي شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التي يتصورها.
والمتدين المذنب المسرف على نفسه يجد إذا تاب وأناب ما يبدد يأسه ويطمئنه على مصيره.
والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظرته.
والخاسر الذي يزعم أنه هالك، قُضي عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله. وحتى الشيطان الإنساني المارد يجد أنه بعناده وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان. فالقرآن ليس موجهاً للسذّج ولا للمصرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد. بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائر في تطورها نحو الكمال الفكري ونحو النظرة الموحّدة في شئون الله والكون والإنسان، على الأساس الفلسفي.
وإذا احتجَّ متسائلٌ: لماذا يوجد الشر والأشرار في الكون على الإطلاق؟ فليحاول، كما فعل الفلاسفة، أن يمحص أولاً معنى «الشر» بوجه عام، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقي الحقيقي=

= المطلق وبين الشر الإعتباري النسبي؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون، وأن الثاني مجرد نقص، أو فشل، أو خير أقل، أو من اللوازم الطبيعية للكائن المحدود أو الكائن الروحاني الملابس للمادة؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقي، بل هو شيء سلبي فقط، لا بد منه لظهور الخير؛ فالشر له وظيفته، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة؛ ولو حُرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه.

والشيطان وكل المعاندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل، عملهم سلبي، ويقابله الخير الإيجابي الغالب في الوجود كله، كما يقابل الوجود العدم بالإعتبار العقلي. والشر النسبي مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود، وقد يكفي من عظم الخير للكائن أن يكون قادراً على معرفة الشر.

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق؛ والعذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والإعتراف به والسعادة الناشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك. إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد؛ وهذا تناقض لا ينفذ إلى انسجامه إلا من ترقى بمشهده للأشياء، حتى تبين كل نواحيها. وكم من الآلام نفرضها نحن على أنفسنا أو نحتملها سعداء حتى في هذه الحياة! وكم أرغبتنا ضمائرنا على الإعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وسرور!؟ وكم أحببنا أن تَسيل المأساة منا الدموع أو لُمْنا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف! وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء!.

وإذا احتج المتسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس؟ فالكلام هنا أيضاً كما تقدم، ويزداد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية؛ ورحمة الله تتسع لهم، لأنها وسعت كل شيء. ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً متشابهين؟ وهل في هذا جمال؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة، ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا، ويكون منهم المكافح بين بين، مادام كل إنسان مستقلاً بوجوده عن الآخر، وما دامت الأشياء في وجودها – وبنو الإنسان أيضاً في وجودهم – مراتب متفاوتة، وإن كانت كلها حاملة للوجود الخير!؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالاً لا يعرفه ولا يتنبه له إلا القليلون، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد هذه الحياة.

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من الإختيار بين أحد الحلول الآتية:

١ – القول بأنه ليس للكون موجدٌ مدبر واحد، وإنما توجد قوى مختلفة مستقلة متضاربة؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام وارتباط وغائية، وهذا يخالف الواقع المشاهد، كما أنه يناقض العقل؛ لأن العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر، ولأنه بطبيعته يبحث عن العلة والوحدة؛ والعقل حقيقةٌ لا شك فيها، وتجاهلها مكابرة، وهو=

. . . .

= يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له، وحتى كل أساس للإعتراض، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأً لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالإنتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل، وهو باطل لا ريب، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير.

٢ - القول بوجود خالق مدبر للأشياء، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي، لأن كونَ الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونَه في نفس الوقت مستقلاً عنه، مستحيل؛ لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمرٌ جوهري، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الإنفصال عن مصدره، بل إن مصدره يمده بتيار وجود مستمر. والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آلين؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر. وهذا القول مرفوض كالأول، وهما مضادّان للعلم والفلسفة، بما يسعيان إليه من الوحدة وبما يقررانه من انسجام وغائية في الكون.

٣ - القول بموجد للكون فعّال مؤثر في جملته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظاً مباشرة وغير مشعور به مباشرة؛ وهذا غير مستحيل، لأن الفاعل - حتى في العادة - يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة، كما لا نشعر بأننا نحن اللذين نوجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورها عنا من جهة أخرى؛ وعلى هذا - وبحسب كل ما تقدم - نجد أننا، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها. وهنا بحسب هذا القول الأخير، لنا أن نختار بين:

(أ) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء، لا يسأل عن شيء؛ لأنه لا شيء فوقه، ولأن أفعاله خلق وقوانين. ولا معنى للإعتراض عليه، لأن هذا الإعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود، وهذا نسبيٌّ ذاتي لا يصلح أساساً لحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالعقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومعبراً عن وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك.

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلّمين الراضين، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الإستحقاق، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي، فليس له حقوق. ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبّين لها الجاذّين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم، على ضوء مثل أعلى يتخيلونه، محاولين الإنسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي=

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبة، أو عقلية - حسية، أو حسية غالبة، أو بحسب قوى مادية؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تتجه نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة. وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني؛ والذي يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها الإنسان، وهي عدالة دقيقة إلى حد تضييق مجال الفعل الإلهي، بل مجال الفضل الإلهي ذاته؛ والموحد لا يتدخل في الكون، وهو في علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعي العدل والحكمة والصلاح، كما يتصورها الإنسان بعقله، لا يتعدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة، فضلاً عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيد.

وهذا موقف يضع المتدينين المحكمين لوجهة نظرهم النسبية المحتجين بالعقل الإنساني في كل شيء، كالمعتزلة مثلاً بين المسلمين؛ وفي مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق في أن الشيء الذي وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقي الكامل، لأن كون الشيء مخلوقاً، وكونه فعالاً بذاته فعلاً حقيقياً، تناقض؛ وفي نظرتهم من التعسف بمقدار ما يوجد من الحق في أن الموازين الإنسانية نسبية، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق.

(حـ) القول بموجد مطلق خلق الأشياء، وعلم كل ما سيقع من أفعالها؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله طبقاً للعلم السابق؛ بل هو في رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التي كان يفعلها، لو كان مطلق الإختيار؛ وليس هنا ظلم في رأيهم، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها؛ ما دامت هي هي.

وهذا هو رأي بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقي وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتبة على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجري مجراها من جهة أخرى. وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلي المنطقي؛ ومن الغريب أنه ايضاً رأى الفيلسوف الفرنسي ديكارت، وذلك بتأثير العرب في أغلب الظن. ومنه شيء عند ابن سينا وشيء في بعض آيات القرآن.

(ء) القول بالرأي الذي ينبته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات؛ والمقدمات التي التزمها في وجهة نظري هي:

١ - الوجود الحق واحد، كما تقضي الضرورة العقلية؛ وهو كله خير، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر، كما يتصورها الإنسان.

٢ - الموجودات المتنوعة في ظاهرها شئون للوجود الواحد؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها.=

= ٣ - الموجودات غير مستقلة، لا في وجودها - وبالتالي - لا في أفعالها، عن الوجود الذي هي شئون له.
٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكاتها أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الموجد المطلق؛ فأفعالها هي من الناحية «المادية» الخارجية المباشرة، وهي للموجد المطلق من الناحية «الصورية» الميتافيزيقية العميقة البعيدة.
٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن. وهو، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإني أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحيةُ العقل أو ناحية المادة، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً يطابق إحدى ناحيتي طبيعية مطابقة تامة؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين: فالإنسان لا يستطيع في العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية، كما أنه لا يباشر العمل المادي الحيواني إلا وهو شاعر - ولو بعض الشعور - بمعارضة عقله وبحكمة القاسي عليه؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا. وفي هذا الكفاح فضله الذي لا يُداني.
ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال لا للتكليف الديني ولا للأمر الخلقي بما يتطلبانه من بذل المجهود، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام في الإختيار، لأن الإختيار بالمعنى العادي لا يكون إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء، وفضله في الكفاح مع الإخلاص، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عملياً).
وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أنَّ الإنسان حر أو على أنه مجبور، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة ينكر أن الإنسان - على الرغم من تركيب طبيعته - مكلَّفٌ بالعمل الخلقي، بل هم يرون أن التكليف الديني والأمر الخلقي لا يوجّهان إلا للإنسان، لأنه هو الوحيد الذي تسمح طبيعته بذلك، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً، فلماذا يوجه الإعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود؟.
إن الذين فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبي العلاء حين يقول: «إلى الله أشكو مهجة لا تطيعني»؛ أو مثل جوته Goette إذ يقول: «إن روحيْن تسكنان في صدري»، أو مثل الفخر الرازي إذ يقول: «وأرواحنا في وحشة من جسومنا».
إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة، وجماله في إشكال طبيعته، وفضله في سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام، وفي قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الإنسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا. وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراها في هالة من الوجود الحق والخلود الذي ليس له حدود.=

. . . .

=والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حدّ وقيد، فليحتلّ مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء، وينبغي ألا ينظر لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه، لأنه ليس معلقاً في فراغ مطلق، بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلي.

وهو حر مختار، بمعنى؛ مقيّد، كالمجبور، بمعنى؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً بالمعنى المطلق لكان إلها؛ وإذن فمهمته أن يعمل جاهداً، حتى يحقق في نفسه صفات الوجود الحق الذي هو منه، من كمال علمي في معرفة الحقائق وكمال عملي في إفاضة الخير، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه، وينبغي ألا ينظر لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده كله وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويزول عنه التناقض ويعود إليه الإنسجام، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة.

وإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي، لأنهما ليس لهما وجود؛ بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل، فالقول بتعارض القرآن لا أساس له؛ وهو اعتراض شكلي خارجي، لن يضير القرآن شيئاً، لأن الإتفاق تام بين الجميع على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يعبر عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات. ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه فهم شئونه. وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة.

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج، أعني نحو الكون الخارجي، المعتمد على التحليل، المتقيد بكثير من الإعتبارات النسبية. لكن هذا العقل لا يؤتى من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه. وليس من شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه ويطلقوه من القيود، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الإتجاه نحو الداخل، أعني نحو النفس، إدراكا كليا بملكات متحررة من عقال النسبية؛ وقد وجّه القرآن العقل الإنساني في هذا الطريق، من غير أن يُغفل الطريق الأول؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع. وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن: «وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم، أفلا تبصرون!» (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١).

وأرجو بعد هذا أن أكون بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارىء المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد، أو أن يكوّن منها وجهة نظر صحيحة ترضيه، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية، لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى.

ولا بد من أن أعتذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارىء وحلمه وصبره وتدبره، وأن يراجعني، إن شاء؛ وسأجيب بعناية، لأن هذه مهمتي.؟..

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة.

وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى؛ ولا شكل أن مذاهب المتكلمين الإعتقادية تأثرت بعومل نصرانية أبلغَ التأثر: فتأثرت العقائدُ الإسلامية في تكوُّنها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسطية[1].

ولم يخلُص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها؛ غير أننا لا نخطىء الصواب، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتَلَقِّيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيمُ الأثر. ولم يكن ما يُسْتَفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشيء الكثير، وليس هو اليوم بالشيء الكثير؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شِفَاها أكثَر مما يتعلمون من الكتب. ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهاً قوياً، لا يستطيع معه أحدٌ أن ينكر أنَّ بينهما اتصالاً مباشراً. وأوّل مسألة كثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الإختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالإختيار. ولعل مسألة الإرادة لم تُبحَث من كل وجوهها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي؛ وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح [عليه السلام] أولاً، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان.

وتقوم إلى جانب هذه الإعتبارات الغنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى[2].

---

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف للأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توازي المذاهب الأخرى؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية فهي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام، وليست منه في شيء، لأن العقبة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة، مخالفة صريحة واضحة.

(٢) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية، في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة ١٣٥٤هـ – ١٩٣٥م، ص٣٤٧ والصفحات التالية. على أن البحث في القدر حدث أيام النبي عليه السلام، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال=

ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية أولاً ومما ترجم من الكتب بعد ذلك، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير.

٢ – علم الكلام[1]:

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شِفَاهاً، على نمط منطقي أو جدَلي، تُسمى عند العرب في الجملة، وخصوصاً في معالجة المسائل الإعتقادية «كلاماً»[2]، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون «متكلمين»؛ وقد انتقل اللفظ، لفظ الكلام، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب

= مسألة تنشأ «بحسب ضرورة فلسفية للعقل الإنساني»، كما يقول ماكدونالد. راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٨٢، وجولدزيهر في مجلة جمعية المستشرقين الألمان (ZDMG, LVII S. 1903) 302,402 وما كدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي ص١٢٧ من الأصل الإنجليزي، ويرى جولدزيهر (المحاضرات ص٧٢،٧٤،٧٦ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن.

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً، ثم خصت الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر، وخصت العمليات باسم الفقه؛ وسميت مباحث الإعتقاديات علم التوحيد أو الصفات – تسمية للبحث بأشرف أجزائه – أو علم الكلام، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله و أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الفرعيات كالمنطق في الفلسفيات، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره، أو «لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه، كما يقال في الأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام» (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرازق الأهيجي ص٤ طبع طهران)، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان. ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون. وكثيراً ما نصادف لفظ «كلّم» بمعنى ناظر أو جادل. وليرجع القارىء إلى كتاب المواقف لعضد الدين الأيجي (ص١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦هـ والملل (ص١٨ من طبعة ليبتزج ١٩٢٣)، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية، وشوارق الإلهام والإنتصار للخياط ص٧٢، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص٥، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون.

(٢) يضع المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية Λογος ومعناها: الكلمة أو الفكرة، ولا أدري ماذا يريد من ذلك، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا المقام المقابل اليوناني للفظ «الكلام»، وهو هنا صحيح، لأن الكلمة اليونانية، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس.

المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات. وأحسن عبارة تدل بها على علم الكلام هي: Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الإعتقادية) أو Dialektik

(= الجدل) فقط، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker

وكان لفظ «المتكلمين» يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنّة[1]. وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين) أو Dogmatiker (منهّجو العقائد المقبولة مقدّماً) والحق أنه على حين كان الجيل الأول من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد، فإن من جاء بعدهم لم يفعلوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها.

على أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بِدْعَةً من أكبر البِدَع؛ وقد شدَّد في النكير على هذا العلم أهلُ الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاد[2]، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة[3]، بل إن هؤلاء الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي. وفي الحديث أن النبي قال: أول ما خلق الله تعالى العلم أو: العقل[4].

---

(١) لكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد، سواء من المعتزلة أو اصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين.

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه.

(٣) جاء في كتاب التبصير في الدين للاسفرايني، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص٧٣ (طبع بعد ذلك): «ومما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان» أما المرجئة فمن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله – راجع مذاهبهم في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص١٩٧ فما بعدها.

(٤) هذا الحديث، حديث أن أول ما خلق الله العقل، ثم قال له: أقبل! فأقبل، ثم قال له: أدبر! فأدبر... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق.

٣ - المعتزلة وخصومهم:

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين[1]، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول. وكلما تشعَّبت هذه الآراء اتَّسعت شُقَّةُ الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها.

ولكن أخذت تتميز بالتدريج مذاهبُ كلامية متَّسِقةٌ، أكثرها انتشاراً - ولا سيما بين الشيعة - مذهبُ المعتزلة، الذين جاءوا خلفاء للقدرية، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي. وقد نال هذا المذهب تأييدَ خلفاء بني العباس من ايام المأمون إلى عهد المتوكل، حتى جعلوه عقيدة للدولة، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقَمْع والإضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس، يُحِلّون السيفَ محلّ الحجة والدليل.

غير أن حوالي ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء مذهب في العقائد [2]، وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الإعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي، وهذه العقائد تخالف مذهبَ المعتزلة، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية. وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان. ورغم أن التعاليم والفنون الإسلامية تنفر من رأي النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله - الأب، فقد اعتقد بعض المسلمين في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة ممجوجة لا يستسيغها العقل، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتَّسِم به الرجال في الشرق[3].

---

(١) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية القائلين بحرية الإختيار، وفي أواخر أيامهم أسس واصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١هـ) مذهب المعتزلة.

(٢) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت، الحارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث.

(٣) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو المجسمة، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه محترزين=

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية[1]. ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين.

٤ - الفعل الإنساني والفعل الإلهي:

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قُدِّر له. وكان القدرية، اسلافُ المعتزلة، يقولون بأن الإنسان مختار، وأخصّ لقب أطلق على المعتزلة، حتى في آخر أمرهم، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام، هو أنهم «أهل العدل»، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر، وأنه يُثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله؛ وهم يسمَّون بعد ذلك «أهل التوحيد»، أعني الذين ينكرون أن لله صفاتٍ زائدة على ذاته[2].

= عن تأويلها، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولأن التأويل يؤدي علماً ظنياً، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه، فجعلوا لله صورة ذات أبعاض وأعضاء، وأجازوا عليه الإنتقال والمصافحة؛ وحكى عن داود الجواري أنه قال: أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك؛ وجعل لله جسماً ولحماً ودماً، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديد الجودة؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ، فأتوا بآراء ضالة لا تدل على عقل ولا علم؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم.. انظر الملل والنحل ص٧٥ – ٨٥ من الطبعة الأوروبية.

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج، والمرجئة إلى حد ما.

(٢) إن اصول المعتزلة الخمسة المشهورة هي: (١) التوحيد، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في المبادىء القديمة، ولذلك حاربوا الثنوية من الفرس القائلين بمبدءين هما النور والظلمة، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات وأصل التوحيد موجَّه أيضاً ضد المشبهة الذين يتمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي، ما دام قد كلَّف الإنسان، أن يجعل له قدرة وإرادة، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المسئول عنها ولا يكون لله دخل في ذلك، وهذا الأصل موجَّه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الأنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان، وهي منزلة الفسق، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد، بمعنى ضرورة=

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١)؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجري) كان المعتزلة يصدِّرون مذهبهم بالقول بالتوحيد، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية.

ذهب المعتزلة إلى القول بالإختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسَب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدُر عنه مباشرةً معاصي الإنسان؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه[1]؛ ولكنه خالق للأفعال فقط، وقلَّ من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر، هما من الله. ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقد بفكرة الزمان عند الفلاسفة وهذه المباحث تتصل بالإستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان: أهي تتقدم الفعل أم توجد معه؟ فإن كانت متقدمة عليه، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل، وهذا ينافي أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢)؛ وإما أن تزول قبل الفعل، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق.

وانتقل النظرُ العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو: هل الفاعل هو الله أو الإنسان؟ فهو في الحالة الثانية: هل الفاعل هو الله أو الطبيعة؟ وقد اعتُبرت القوى الفعالة المولِّدة في الطبيعة وسائل أو عللاً ثانوية، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها، شأن كل شيء في الوجود، من مخلوقات الله من مُبدعات حكمته؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُها في الأفعال تنزهه عن الشر أو عدلُه، فهنا تُقيِّدُها حكمتُه.

بل هم علَّلوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية، لأنها لا ترمي

= إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الأصل يقضي بمجاهدة كل من خالف حكم الله أوامره ونهيه - وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلح وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعوض لا بالنسبة فحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً، وهذا كله يدخل في باب العدل، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي.

(١) انظر الملل ص٣٠، وانظر آراءهم في الإستطاعة في مقالات الإسلاميين للأشعري وفي الملل والنحل ص٣١ - ٥٩، وكتابنا عن ابراهيم النظام ص١٨٤.

في كل شيء إلا إلى الأصلح؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا مراداً[1] وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور، ولكنه لا يفعله[2]؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضي النقص ويناقض كمالَ ذاته[3].

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها يخلف جميع الأفعال[4] والحوادث؛ فنفروا من رأى المعتزلة، وشبهوهم بالمجوس القائلين بالإثنين[5].

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض؛ فهم لا يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها، فيجعلوا لهما قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها.

٥ – الذات الإلهية:

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث؛ وبتقدم النظر العقلي تجلى هذا الإختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص.

---

(١) انظر الملل ص٣٠.

(٢) القائل بهذا هو ابو الهذيل العلاف، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي، ولكنه لايفعلها لقبحها أو لحكمته ورحمته.

(٣) صاحب هذا القول ابراهيم النظام؛ فالله عنده لا يوصف بالقدرة على الشرور، ومذهبه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلاً، ففي تجويز وقوع القبيح منه قبيح أيضاً؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب: «إن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله، وإن كان مقدوراً، فلا فرق». ويجد القارىء الأسباب بالنظام إلى هذا القول مبسوطة في مواطن كثيرة من كتاب الإنتصار للخياط، وفي كتابنا عنه ص٨٨ وما بعدها.

(٤) الملل ص٦٨ وما بعدها.

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان في أفعاله عن الله، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث في أن القدرية (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) مجوس الأمة الإسلامية.

أكّد الإسلام من أول الأمر وجوبَ الوحدانية لله تأكيداً جازماً[1]. غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان، وأن يصفوه بصفات كثيرة[2]. ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظُم شأن بعض الصفات، حتى صار لها المكان الأول، وهي: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والكلام، والسمع والبصر[3]، ومن بين هذه الصفات أوِّلت الصفتان الأخيرتان، وهما السمع والبصر، من أول الأمر، تأويلاً ينفي عنهما الصفة الحسية، أو أنكرهما البعض جملة.

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد[4] مطلق؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالوث عند النصارى، لأن هؤلاء الأخيرين أوّلوا الأقانيم الثلاثة من قبل بأنها صفات[5]، ولكي يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعاً للبعض الآخر، فردُّوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة[6]، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو ان يجعلوها عين الذات[7]؛ ويكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن.

---

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة.

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بصفات مما للإنسان.

(٣) انظر الفصل الخاص بعلم الكلام في مقدمة ابن خلدون. ولا أرى هنا شأناً لعلم العقائد النصراني ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن.

(٤) الملل ص٣٠ - ٣١.

(٥) أثبت النصارى الأقانيم الثلاثة على أنها صفات؛ فمثلاً جاء في كتاب مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة لأبي البركات المعروف بابن كبر (ط. باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX, p. 634 ,فصل في الذات ومعاني الصفات: ذات الباري تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقانيم، وهي يعبر عنها النصارى بالأب والروح القدس: فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة؛ والإبن هو الجوهر مع صفة البنو، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الإنبثاق، فالموضوع، أعني الذات، واحد؛ والمحمول، أي الصفات المعبر عنها بالأقانيم، ثلاثة؛ والجوهر قائم بذاته، والأقانيم قائمة بالجوهر).

(٦) الملل ص٣١ - ٣٢.

(٧) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف. راجع الملل للشهرستاني ص٣٤، ويقول الشهرستاني (نهاية الأقدام ص١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين ص٤٨٣،٤٨٥) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي عن الفلاسفة.

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن، وذلك من طريق الإحتيال في التعبير؛ فبينما نجد الفيلسوف ينفي الصفات ويقول: الله عالم بذاته، نجد المتكلم من المعتزلة يقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته[1].

يرى أهل السنّة أن هذا الرأي في ذات الله يعطّل الألوهية من معناها؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله، كالقول بأنه ليس كمثله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها؛ لكنهم استمسكوا بالقول بأن الله خالق الكون استمساكاً شديداً، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدلّ على الله بمصنوعاته، وإن قَلّ ما نعرفه عن ذاته.

على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعلٌ من أفعال الله لا يَشْرَكُه فيه غيره، وإن العالم حادث في الزمان. وقد اشتدوا في محاربة القول بِقِدَم العالم، وهو قول كان ذائعاً في جميع بلاد الشرق ذيوعاً كبيراً، تؤيده فلسفة أرسطو.

٦ — الوحي والعقل:

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يَعُدُّون الكلام صفة من صفات الله القديمة؛ وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبي متابعة لمذهب النصارى في الكلمة (Logos)[2]. ذهب المعتزلة إلى أن الإعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قِدَم الله شِرْكٌ،

---

(١) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص٣٤. ثم إن أبا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له، هو صفة وراء كونه ذاتاً موجوداً؛ وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات، أما على حيالها فهي ليست موجودة ولا معدومة.

(٢) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم الصفات؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن غيره من الكلام الإلهي قديماً، أما من ينفي الصفة القديمة فهو ينفي قدم دليلها الخارجي. هذا ما يميل إليه جولدزيهر وهارتمان أيضاً: المحاضرات ١٠٩؛ ودين الإسلام لهارتمان ص٤٧ وكلاهما بالألمانية. أما ما يميل إليه بكر (ZA. 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص١٤٦ وفي مقاله عن مادة كلام في دائرة المعارف الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضعف ذلك وجود خلاف أساسي بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن. وقد يكون لنظرية قدم العالم ولتمييز المناطقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفي بين كلام نفسي وكلام لفظي أثرٌ في القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين.

وذهب بعض الخلفاء – معارضين لذلك – إلى رأي المعتزلة، فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدةً لدولتهم؛ ومن أنكر ذلك عاقبوه على رؤوس الأشهاد. ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأي أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم، فإن الأيام أيدت هؤلاء الخصوم، وكان وَرَعُ أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهدي إليه النظر العقلي، ورُمِيَ كثير من المعتزلة – رماهم إخوانهم في الدين – بأنهم لا يُوَفون القرآن حقه من الإجلال، مع أنه كلام الله، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذاهبهم، تأولوا وأخرجوه عن معانيه. والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على نصوص القرآن. وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية، يقارنون بعضها ببعض، بل يقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفُرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضاً، يتوصلوا بذلك إلى شريعة فِطرية عقلية توفّق بين الآراء المتخالفة؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان عِلماً فِطرياً يؤدّي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم، وهب الإنسان عقلاً، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارفُ التي ينزل بها الوحي، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان[1].

وبهذا الرأي الأخير، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية، وبَعُد بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ.

وكانوا أول أمرهم يَحْفِلون بالإجماع، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً، لمّا كانت السلطة السياسية تنزع منزعهم وتَشُدّ أزرهم؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً،

---

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل، وأن النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقبيح تجب معرفتهما بالعقل، واتباع الحسن واجتناب القبيح، كل ذلك واجب على المفكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا، استوجب العقوبة. ويقول الشهرستاني بعد كلام للجبائي (– ٣٠٣هـ) وابنه أبي هاشم (– ٣٢١هـ) بهذا المعنى المتقدم: «وأثبتا شريعة عقلية، وردًا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق إليه عقل، ولا يهتدى إليها فكر»، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة والتي جعلتهم يقررون هذه الديانة العقلية. الملل ص٢٩،٣٦،٤٠ – ٤١،٥٥.

وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل.

٧ – أبو الهزيل:

وبعد هذه العُجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خِلْو من المميزات الفردية[١].

ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاّف[٢] الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي[٣]، وكان متكلماً مشهوراً؛ وهو من أوّل المفكرين الذي أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية.

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور، بأي وجه، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها؛ ولكنه ينظر علّه يجد سبيلاً للتوفيق بين الطرفين، فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية،

(١) ليرجع القارىء في فهم ما يلي عن شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب، وليرجع إلى كتابنا عن النظام، وإلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين الذي ترجمناه عن الألمانية، ففيهما الكثير عن شيوخ المعتزلة.

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء الغزّال المتوفي سنة ١٣١هـ ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب الثنوية والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على اساس نفسي وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلقي والديني الذي من شأنه ان يقتضي الحرية والقدرة وأنه اثبت دائرتين للقدر: دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذي يعرض للإنسان من المرض والعافية، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان، كأفعال الإنسان التي يفعلها عن قصد وإرادة – راجع مذاهب الواصلية في الملل والنحل للشهرستاني وكتاب مذهب الذرة. وكتابنا عن النظام ص٨٠.

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف؛ عاش نحو قرن، وتوفي في أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥هـ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين؛ وليرجع القارىء إلى كتابنا عن النظام، ليجد الكثير عن ابي الهذيل؛ والمواضع مبينة في فهرس الأعلام ص١٨١، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين.

كما فعل النصارى قبله[1]؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه[2]؛ وكان سهلاً عليه، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر، أن يؤوّلوا هاتين الصفتين تأويلاً عنهما الصبغة الحسية، كما أوّلوا رؤية الله في[3] يوم القيامة، لأنهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس، لأنها ليست جسماً[4].

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء: كُنْ) التي تُعبّر عن الإرادة الإلهية حادثةٌ لا في محل، وبأن الإرادة تغاير المُريدَ والمرادَ[5]. وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث؛ وهذه الكلمات المعبّرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة، تشبه المُثُل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية.

ويفرّق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذي يحدث لا في محل، وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أمر ونهي، ويقوم بمحل، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفاني، ولا تكون الطاعة لما تضمّنه من الأوامر والنواهي، ولا العصيان، إلا في هذه الحياة. والأمر والنهي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي، فيها اختيار، وكل شيء فيها راجع إلى إرادة الله وحده؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي

(١) الملل ص٣٤. ويقول الشهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة، ويصرح الأشعري ص٤٨٣ – ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو.

(٢) عند أبي الهذيل أن الله سميع بصير، يعني أنه سيسمع وسيبصر – الملل ص٣٦.

(٣) زاد الصوفية حاسة سادسة لرؤية الله. (المؤلف).

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ – ٣٦٢، لترى خلاف هذا.

(٥) ملل ص٣٤ – ٣٥،٣٦.

بانتهاء العالم، حيث يَرِدُ عليه السكون الدائم[1]. ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدي[2].

ويفرّق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الإختيارية الخلقية، وأفعاله الطبيعية، أعني بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح[3]؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً، إذا فعلناه من غير قسر، وهو من كَسْب الإنسان نفسه، يُحصِّله بقدرته؛ أما المعرفة فهي فيْض من الله ، بعضها بالوحي، وبعضها عن طريق الفطرة.

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل، وقبل ورود الوحي، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُعْرِض عن القبيح كالكذب والجَوْر[4]؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأي أبي الهذيل قادر على ذلك.

٨ - النظام:

ولأبي الهذيل معاصرٌ أصغر سنًا يلقب بالنظام المتوفي سنة ٨٤٥[5]، وهو أحد تلاميذه، كما هو مبيَّن. هذا الرجل مفكِّر جدير بالذكر، وقد وصفه لنا الجاحظ،

---

(١) الملل ص٣٥، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم، لأنه قال بأن للحركة أولا تبتدأ منه؛ والذي دعاه إلى هذا القول الأخير، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يثبت الحدوث؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينافى القدم الذي أراد أبو الهذيل وتلميذه النظام أن يثبتاه لله وحده. وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينافي ما يجب لله من بقاء، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم. وقد رد عليه الإسكافي والنظام؛ (الانتصار ص١٣ - ١٤ - قارن التهافت للغزالي ص٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرنا لرسائل الكندي الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص٢٨ - ٣١.

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبين هذا، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار البعث الجسدي.

(٣) ملل ص٣٥.

(٤) الملل ص٣٦.

(٥) هو أبو إسحاق ابراهيم بن سيّار بن هانيء البلخي المشهور بالنظام المتوفي عام ٢٢١ أو ٢٣١هـ انظر سرح العيون لابن نباتة، وعيون التواريخ لابن شاكر ص٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية بباريس. وراجع كتابنا عن النظام، فهو أوفى ما قيل عنه؛ وفيه يجد القارىء تفصيل ما يذكر هنا.

أحد تلاميذه، بأنه واسعُ العلم، غوّاصٌ على الدقائق، مأمونُ اللسان، قليلُ الزيغ، جيِّدُ القياس، ولكنه قليل التثبت من الأصل الذي يقيس عليه، فكان يقيس على الظن؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل سِرّ. وكان أهل عصره يعدُّونه مأفوناً أو زنديقاً، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكساغوراس. (انظر أيضاً أبا الهذيل).

كان النظّام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر[1]، ولا يقدر على أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل وإلاّ فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يُظهر كل ما عنده من الجود والجمال؟[2].

وعنده أن الإرادة، لا تُضاف لله على الحقيقة، لأنها تستلزم أبداً حاجة من جانب المريد، بل هو يقول إن الله إذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه خالقُها ومنشئُها، وإذا وُصف بأنه مريد لأفعال عباده أو لوقوع أمر فمعنى ذلك أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُخبر[3].

وعنده أن الخلقَ فعلٌ واحد؛ فالله خلق الدنيا جملةً، أعني أن الموجودات خُلقت كلها ضربةً واحدة، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكامنها[4].

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعلّل قطعَ مسافة متناهية إلا بفرض الطَّفرة، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية؛ وهو يقول: إن الأجسام مؤلَّفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ.

وكما أن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات،

---

(١) الملل ص٣٧.

(٢) نفس المصدر ص٣٧ – ٣٨.

(٣) الملل ص٣٨، مقالات الإسلاميين ص١٩٠ – ١٩١، ٥٠٩ – ٥١٠ وكتابنا عن النظام ص٨٩ فما بعدها.

(٤) الملل ص٣٩، وكتاب الإنتصار، والفرق بين الفرق، عند الكلام عن النظام.

فالنظام لم يتصور العرض إلا على انه الجوهر ذاته أو جزء منه؛ فهو يرى مثلاً أن النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كمون، وإنما تظهران بالإحتكاك، بعد أن يزول ضدُّهما، وهو البرودة؛ وهنا تحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض، ولكن لا يحصل تغيُّر في الكيف. ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام(١).

بل يذهب النظّام إلى أن روح الإنسان جسمٌ لطيف؛ وهي أفضل ما في الإنسان، وهي تشابك البدن بأجزائه، وهو آلتها؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس(٢).

أما في المسائل الإعتقادية والأحكام الشرعية، فإن النّظام ينكر حُجِّيَةَ الإجماع والقياس، ويعوّل على قول الإمام المعصوم، كما يفعل الشيعة؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل - دون سائر الرسل - إلى الناس كافة، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة(٣).

والنّظام يشاطر أبا الهذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل(٤).

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمه، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند النظام، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله(٥).

ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر؛ وكان يذهب إلى أن عذاب النار ينتهي بإحراقها للجسم.

---

(١) الملل ص٣٨ - ٣٩، يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأعراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرايح أجسامٌ لطيفة، وهو لايثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة؛ وإن رأي النظام في العرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض.

(٢) الملل ص٣٨.

(٣) أصول الدين للبغدادي ص ١١ - ١٢، ١٩ - ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص٢١ - ٢٢، وكتاب الإنتصار ص٩٤، ١٤٣، ١٥٩.

(٤) الملل ص٤٠ - ٤١.

(٥) الملل ص٣٩، والإنتصار ص٢٧ - ٢٨، ومقالات الإسلاميين ص٢٢٥، والمواقف للأيجي ص٥٥٧ - ٥٦٣ طبعة استانبول ١٢٨٦هـ

٩ - الجاحظ:

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النَّظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب، ولكن هذه الآراء كلها خِلْوٌ من الابتكار.

والجاحظ المتوفي عام ٨٦٩م[1] هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام. كان الجاحظ أديباً ظريفاً، وفيلسوفاً طبيعياً، وعنده أن العالم الحق يجب أن يضمَّ إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي؟ وهو يصف في كل شيء أفاعيلَ الطبيعة، ولكنه يُشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر خالق الكون.

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء[2]؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة، فمن جهةٍ أفعاله كلها داخلة في نسيج حوادث الطبيعة، ومن جهة أخرى كل علمه اضطراري يأتيه من أعلى[3]. ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن، لأنها فرع العلم[4]. والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية، أي أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل، ولا يجوز أن يفعل مُستكْرَها[5].

وليس في هذا كله إلا قليل من الابتكار، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى في الأخلاق هو التوسط بين الطرفين؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً؛ فلم يتجاوز الوسط إلا في كثرة تآليفه.

١٠ - معمر وأبو هاشم:

ونجد النظر في الأخلاق وفي الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظرُ في مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق، وفي هذه الناحية بوجه خاص تلمس تأثير المذهب الأفلاطوني الجديد.

---

(١) يقول ابن خلكان إنه توفي بالبصرة عام ٢٥٥هـ وقد نيف على التسعين، وفي كتابنا عن النظام كثير عن تلميذه الجاحظ.

(٢) ملل ص٥٢.

(٣) يعبِّر الجاحظ عن ذلك بقوله: «إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، ويحصل أفعاله طباعاً»، ملل ص٥٢.

(٤) ملل ص٥٢.

(٥) ملل ص٥٢.

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالي ٩٠٠م[1]، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم في أمور كثيرة، غير أنه أكثر منهم تشديداً في نفي الصفات الإلهية، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق. وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته[2]. بل إن معمراً ينكر أن يكون الله موصوفاً بالقدم[3]. ولكن الله هو خالق الكون، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً[4] وعنده أن الأعراض لا تتناهى، لأنها، في حقيقة أمرها، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني.

ومعمر من أصحاب مذهب المعاني[5] (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والمماثلة والمخالفة ونحوها، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها، وليس لها إلا وجود ذهني[6].

والنفس، التي هي عنده حقيقة الإنسان، هي معنى أو جوهر غير جسماني. ولكن مُعَمَّراً لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم[7]، ولا بينها وبين الذات الإلهية، والروايات في هذا مضطربة.

---

(١) عاش في حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرتضى ص٣١ – ٣٢)و ولا شك أن ٩٠٠م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق.

(٢) إرجع إلى الملل ص٤٧ – ٤٨ لترى النص المتعلق بهذا الرأي وتعليل الشهرستاني له.

(٣) لأن ذلك يشعر التقادم الزماني، ووجود الله ليس بزماني، نفس المصدر ص٤٧.

(٤) نفس المصدر ص٤٦.

(٥) للمستشرق الألماني م. هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفي، وقد ظهر في مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٤ ص٣٩١ – ٣٩٦، وبحث آخر في سجل فلسفة المذاهب .A.S.Ph المجلد ١٥ ص٤٦٩ – ٤٨٤.

(٦) لا يفهم هذا مما ذكره الشهرستاني حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالمحل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمراً قال بأن الحركة والسكون والمماثلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني.

(٧) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، ليس بمادي ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو المماسة أو غير ذلك، «وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصريف» (ملل ص٤٧) والبدن آلة له، يحركه ويصرفه ولا يماسه (مقالات الإسلاميين ص٣٣١ – ٣٣٢).

والإنسان عند معمَّر مريدٌ مختار، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواه، أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد[1]. (انظر رأى الجاحظ).

وكان معتزلة بغداد – ومعمر منهم كما يظهر – من أصحاب مذهب المعاني (Conceptulismus) و وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلاّ في الذهن، ما عدا أعم المحمولات، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden).

أما أبو هاشم، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣م)[2] فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realismus) و وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها، وسطٌ بين الموجود والمعدوم، وأطلق عليها اسم الأحوال[3].

والشك عنده ضروري لكل معرفة، فلم يكن أبو هاشم من سُذّج القائلين بالوجود الخارجي[4].

على أن مفكري المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدوم، وأدى بهم النظرُ إلى أن المعدومَ شيء، لأنه موضوع للفكر، فلا بد أن يكون له، شأنه شأن الموجود، ضربٌ من الموجود، وأقلُّ ما فيه من الثُّبوت أنه يتعلق به التفكير، والإنسان يفكر في المعدوم بدلاً من أن لا يفكر أصلاً[5].

١١ – الأشعري:

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ

---

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفي عام ٣٢١هـ.

(٣) ملل ص٥٦، وللمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم – مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٣ ص٣٠٣ – ٣٢٤. وحقيقة رأي أبي هاشم هي أنّ الصفات مفهومات تدرَك بها الذات كما تدرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات.

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سابقة شك تحصيل حاصل – شرح المواقف طبعة استانبول ص٦٣.

(٥) ملل: ص٥٧.

أهل الإعتزال، منها مذهبُ الكرّامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير.

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقيم بناء المذهب الذي عرُف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنّة، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري[1].

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به، من غير أن يتحيَّف من حق الإنسان، وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ، ونزه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء، وهو خالق كل شيء.

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأن يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال، وأن يعتبر ذلك من كسبه[2].

والأشعري في بحثه لا يتحيَّف من حق الروح ولا من حق الجسد، ويقول ببعث الجسد وبرؤية الله.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل... بن أبي موسى الأشعري، ولد عام ٢٦٠هـ وتوفي عام ٣٢٤هـ كان معتزلياً وتلميذاً للجبائي، ثم خرج على المعتزلة. «وقال أبو بكر الصيرفي: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري فجحرهم في أقماع السمسم» ابن خلكان. وللأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استحسان الخوض في الكلام، والغالب أنه ألفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب اللمع، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه. وقد نشر R.Mc Carthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣.

(٢) الملل ص٦٨ – ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة. قال الجبرية إن الله خالق أفعال الإنسان. وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه. وقال الأشعري إن أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنها للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته، فالإنسان يريد الفعل وتتجرد له همته، والله يخلقه. وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأي بعض الفلاسفة المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجويلنكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه، وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الإعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأعمال الإختيارية. وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلاني والجويني.

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين: بين كلام الله القائم بذاته، وهو قديم، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من الأزمان[1].

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أي وجه، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التي وصلت إليه، والتوفيق بينها، ولم يَسْلم في هذا من التناقض. ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون، وفيما يتعلق بالإنسان وبالحياة الآخرة لم يبعُد كثيراً عن نصوص السنَّة، تثبيتاً لأفئدة المتقين، وأن مذهبه في الكلام كان يُرضي عقولَ الناس، حتى أهل الثقافة العالية منهم، وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات[2].

والأشعري يعوّل على الوحي المنزّل في القرآن؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقلّ عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ، ولكن حكمنا على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض للخطأ. ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي[3].

فالله عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء؛ وهو أيضاً عالم بكل شيء، يعلم ما فعله الناس، وما يريدون أن يفعلوا؛ ويعلم ما يحدث؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث. ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يُغاير معنى صفات المخلوق، ويسمو عليه. والله وحده هو موجد

---

(١) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس، والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزلي، وهي مخلوقة حادثة، ومدلولها قديم أزلي. ملل ص٦٨.

(٢) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزيهر في كتاب المحاضرات (العقيدة والشريعة في الإسلام)؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة الشعور الديني وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري - راجع مقالة «بين إيمان العقل وإيمان القلب» في العدد ٤٢٤ من مجلة الثقافة.

(٣) ليس للعقل عند الأشاعرة من الشأن ما له عند المعتزلة؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا، والواجبات كلها واجبات بالسمع «ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب» ملل ص٧٣.

العالم، وهو الحافظ لوجوده؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلاً.

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية كالرعدة والرعشة، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار[1].

١٢ - المذهب الكلامي القائم على القول بالجوهر الفرد:

وأخصُّ نظرية كوَّنها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبُهم على مذهبهم في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد[2]. وعلى أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص، قبل عهد الأشعري؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري، وربما كانوا أول من بسطها.

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان[3]. غير أن تَلقِّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلبته مباحثُ الكلام من جدال وانتصار للمذاهب، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك.

---

(١) ملل ص٦٨.

(٢) انظر: S.Pines: Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936؛ فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين - وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب، وليراجع القارىء المقدمة التي كتبناها له. على أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بور رجع إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين في «الجزء» بيان حسن، وإن كان صاحبه خصماً. وقد لخص الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون في مجلة Isis, 1927, P. 342 ff. بعنوان: Continuous re-creation and atomic time. وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلسفي الديني، كما حكى ابن ميمون، في هذا الكتاب: Moritz Guttman: Das religions philosophische System der Mutakallimun naeh dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

(٣) حاول س. بينيس S. Pines أن يلتمس في مذاهب الهنود في الجزء الذي لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة. ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر.

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له. ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في سبيل الدفاع عن حمى الدين، وهو كفاح لم تكن لهم الخِيَرةُ فيما تقلدوا من سلاحه، وإنما حملهم عليه الغاية التي أرادوا بلوغها.

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق[1]، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، وينبغي أن يعتبر ويُسمّى «إلهاً»، لا «علة طبيعية»، [أعني معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ]، ولا «محرِّكاً غير متحرِّك» [كما قال أرسطو]؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخَلْق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن]، منذ الصدر الأول، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامي، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي الوثني القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها].

يقول أصحاب مذهب الجزء الذي لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض، تظهر وتختفي كلّ لحظة؛ ومحلُّ هذه الأعراض المتغيِّرة هو الجواهر [الجسمية]، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة، لأنها محلّ للمتغيرات في داخلها أو في خارجها؛ وإذا كانت متغيِّرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية]، لأن القديم لا يتغير؛ وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً، فهو حادث ومخلوق لله

ذلك مبدأ استدلالهم: هم يستدلون بتَغَيُّر الموجودات كلِّها على وجود خالق قديم لا يتغير، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث]، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام.

ولنرجع إلى مسألة العالم، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض، أعني الجواهر، والجوهر والعَرَض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور

---

(١) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم (ج٥ ص٥٨ والصفحات التالية) لترى مقدار اعتماد أصحاب الجزء، في إثباتهم لوجوده، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء.

الأشياء المتحقِّقة في الخارج، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف، أو يمكن أن نردّها إلى نِسَب واعتبارات ذهنية، لا يقابلها شيء في الخارج. والهيولي، من حيث «قوّة» و«إمكان»، لا وجود لها في الذهن. وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود، أو هو اقتران صورها في الذهن. أما المكان والعِظَم، [أعني الإمتداد في الأبعاد] فتجوز إضافتهما للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألّف منها الأجسام.

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناهٍ، لأن كل جوهر لا يخلو من الإتصاف بإحدى الصفتين المتضادّتَيْن، بما في ذلك صفات السلب. وليس العرض السلبي أقلّ حظاً في الوجود من العرض الإيجابي، والله يخلُق العدم والفناء، وإن عزّ وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان.

ولما كان العرضُ لا يمكن أن يوجَد إلا قائماً بجوهر ما، ولا يقوم العرض بعرض غيره، كان لا يوجد في الخارج شيء كلّي يَعُمُّ أكثر من جوهر؛ والكلّيّات لا توجد في الجزئيات المتَشَخِّصَة بأي وجه من الوجوه، بل هي معانٍ ذهنية.

وإذن فلا اتصال بين الجواهر، بل بعضها منفصل عن بعض، كانفصال الجواهر الفردة المتشابهة. والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة (Homoomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ.

وهذه الجواهر الفردة هي، في ذاتها، بلا مكان، ولكنّ لها حيّزاً، وهي إنما تملأ المكان بالنِّصبَةِ والوَضْع؛ فهي وَحَداتٌ لا امتداد لها، ونستطيع أن نتصورها نقطاً؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً.

ولا بدّ من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة، وإلا استحالت الحركة بكل أنواعها، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض.

وكل تغيير فسببُه الإتصال والإنفصال والحركة والسكون في الجواهر. ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد؛ فالجواهر موجودة، لها آثار الوجود، ولكن لا اتصال بينها؛ والعالم كتلةٌ منفصلة الأجزاء، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر.

على أن القدماء قد مهّدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو، وذلك بأشياء منها قولهم إن العددَ كمٌّ منفصل؛ ألم يُعرِّفوا الزمان بأنه عدد الحركة؟ فلماذا لا تُطبَّق نظريةُ العدد على المكان والزمان والحركة؟ قام المتكلمون بهذا؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكّاك القديم أثرٌ في ذلك. وقد قسّموا الزمان والمكان والحركة، كما قسموا عالم الأجسام، إلى أجزاء لا امتداد لها، وإلى آنات لا مُدَّةَ لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آنات كثيرة منفصلة، يعقب بعضها بعضاً، وبين كلِ اثنين منها فراغٌ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكونٌ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثَر منها في الحركة السريعة.

ولكي يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة لجأوا إلى نظرية الطَفْرَة؛ وإذْ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طَفْرة من آن إلى آن[1]. والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية، نظرية الطفرة، وهي لم تكن إلا ردًّا على اعتراضات ساذجة.

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجزِّئون العالم المادي المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها. وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين، أما الجواهر فإنها باقية؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه، وقالوا إن الجواهر، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان، لا تبقى زمانين، مثلها في هذا مثل الأعراض؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً[2]، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة

---

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النظام؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ، وإنه لا جزء إلا وله جزء؛ فلما ألزموه استحالة قطع مسافة متناهية قال: يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني. راجع مقالات الإسلاميين ص٣٢١، والفرق بين الفرق للبغدادي ص١١٣،١٢٤، والملل والنحل للشهرستاني ص٣٨ – ٣٩، وذكر المعتزلة لابن المرتضى ص٢٩ طبعة حيدر آباد.

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى ويعاد؛ انظر كتابنا عن النظام ص١٦٠ وما بعدها.

التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة. وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى، حتى يخيل لنا تواليها عالماً واحداً[1]، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث، فذلك أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها، قد أجرى العادة هذا المجرى الذي نراه[2]، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليومَ أو غداً فإنه قادر على ذلك في كل لحظة. والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضي فيه على القول بالعلّيّة هو المثلُ المأثور الذي يضربونه، وهو مثل الإنسان الذي يكتب، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة، فالقدرة على الكتابة، فحركة اليد، فحركة القلم؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً.

وإذا اعترض معترض قائلاً: إن إنكار العليّة وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفةَ جملةً، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً: إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها، بل يخلق العِلْمَ بها في نفس الإنسان؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم]، ولسنا بحاجة لأن نكون أعلم منه، فهو خير العالمين[3].

ولم يتجاوز عِلمُ الكلام الإسلامي البحثَ في العلاقة بين الله والعالم، أو بين الله والإنسان. وفي رأي المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر غير جسمانية، وبوجود العقول المفارقة جملةً، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض

(١) انظر المحصل للرازي ص١١ طبعة مصر ١٣٢٣هـ.

(٢) يرى الأشعري أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداء، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة، يعني أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسة النار؛ فالمماسة لا توجد الإحراق، بل هو واقع بخلق الله له، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا إحراق أو العكس؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثرياً قيل إنه فعل الله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو الخارق للعادة — شرح السيد على المواقف ص٥٤ طبع استانبول.

(٣) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة، أي أن النظر لا يوجب علماً، بل العلم مخلوق لله بعد النظر، نفس المصدر ص٥٤ — ٥٥. وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص٢٧٧ والصفحات التالية.

المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً، فلم يكن من شأنه ان يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحدانية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك: وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون. وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ، تمتزج بجواهر الجسم. والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ[1].

١٣ - التصوف:

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسُهم، وأحبَّ أهل التقى أن يتقرّبوا إلى ربهم من طريق آخر. هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية، وإلى مؤثرات فارسية - هندية، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدُّم المدنية [والنفور من الانغماس في الدنيا][2]، فنشأت عن ذلك مجموعةُ ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف[3].

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهّاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهنود، يُعيد نفسه.

---

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للباقلاني المتوفي عام ٤٠٣هـ والإرشاد للجويني المتوفي عام ٤٧٨هـ وكتاب الإقتصاد في الإعتقاد للغزالي المتوفي عام ٥٠٥هـ

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي «الحياة الروحية في الإسلام» ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لترى نقد هذه الآراء.

(٣) يسمون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف (المؤلف)؛ ولابن خلدون في مقدمته كلام في نشأة التصوف، قريب من كلام المؤلف، أما سبب إطلاق اسم الصوفية ففيه خلاف يرجع إليه القارىء عند ابن خلدون وعند أبي بكر محمد بن اسحق البخاري الكلاباذي المتوفي عام ٣٨٠ هـ في كتابه: التعرف لمذهب أهل التصوف، طبع مصر وقد ذكر البيروني في كتاب مقولات الهند ص (١٦) رأياً للبستي هو ان الصوفي صافي فصوفي فسمي الصوفي (قارن اللزوميات لأبي العلاء ج٢ ص ١٠٥، طبعة القاهرة ١٩٢٣م)، وراجع أيضاً كتاب اللمع في التصوف لأبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي طبعة ليدن ١٩١٤ ص ٢٠ فما بعدها.

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامي فنحن نتناول بالبحث نظاماًعملياً ذا صبغة دينية أو روحية؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائماً، وهي تجعل من ذلك أساسها النظري.

ولم يكن بدٌّ من أفعال لها أسرارها، ومن أشخاص يقرِّبون ما بين الإنسان وربه. ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلِّعوا على أسرار تلك الأفعال، ثم يظهروا خواص مريديهم عليها، وأن يتخذوا لأنفسهم في سلسلة مراتب الوجود مكاناً يصلون فيه بين الله والناس. ولابد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها في ذلك؛ وقد استُمِدّ بعضُ هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الأريوباجي، ومن كتابات القديس هيروتيوس (ستيفن برسوديلي HierotheosStephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسّك (اليوجا) الهندي تأثير عظيم، في بلاد الفرس على الأقل.

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل أهل السنّة؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تغاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين.

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الإتفاق في القول بأنه لافاعل في كل شيء إلا الله؛ غير أن الغُلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله. ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهبٌ في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهبَ جمهور المسلمين، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة، كما وحّد بين ذات الإنسان وذات الله[1]

---

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا «مثل ما روى عن الحسين بن منصور»الحلاج من نحو قوله:«أنا الحق»، أو ما في الجبة إلا الله». أو قوله:

أنا من أهوى ومن أهو أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه: JA 218, S. 30, 1931

عجبتُ منك ومني يا منُية المتمني

دانيتني منك حتى ظننت أنك أنّي

وغبت في الوجد حتى أفنيتني بك عنّي

أو قول أبي يزيد البسطامي: «سبحاني ما أعظم شأني؟».

وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء؛ وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء، قال الآخرون بوجوده في كل شيء، ولا يسلّم الصوفيةُ بوجود شيء بعد الذات الإلهية

أو نحو قول ابن الفارض:

وفي الصحو، بعد المحو، لم أكُ غيـرَهـا وذاتـي، بذاتـي إذا تحلـّت، تجلّت

وهي عبارات ينبو عنها السمع، ولكن البعض يؤوّلونها بأنها كلام يقال في حال فناء في الله، فيحكى أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول: «سبحاني سبحاني! أنا ربي الأعلى» فقال الجنيد: «إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه؛ أذهله الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق فنعته».

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين: ما يسمى وحدة الوجود، وما يسمى وحدة الشهود؛ والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو عندهم «شأن» من شؤون الله؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما ثمّ إلا الله وأسماؤه وأفعاله، وهذه عقيدتهم جميعاً؛ أما وحدة الشهود فهي عندهم حال يستولي على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله، فيرى أن هذه الحوادث هي الله، وأن الله يخاطبه بها، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية المنامية.

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق، فهو يعتقد أن العالم غير الله، على المعنى المتقدم من أنه «شأن» من شؤونه، فلا يقول: أنا الله، ولا: إن العالم هو الله؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق، وهو مقام الكاملين في نظرهم؛ وفي حال الفناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق، ويرى أن كل شيء هو الله، وهذا مقام الجمع، فيقول صاحبه مثلاً:

سرّ الجمـال رأيتـه في ذاتـي فعشقتُ نفسـي عند محـو صفـاتـي

ويقول:

فأنـا المغـنى والغنـاء وسامـعٌ نغمـات نفسي، النـايُ والمـزمارُ

وللصوفية أشعار في كل من المقامين: ففي مقام الفرق، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم، يتكلم بلسان الفرق؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع، فيكون كلامه رمزاً، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع، وهو حال وحدة الشهود، وكأن صاحبه – في نظر الصوفية المحققين – قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم مالا حقيقة له؛ وهم يخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم.

ثم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوَجْد إلى الله؛ ومن ثَمَّ نشأ تحليلٌ نفسي للشعور عند أهل التصوف. وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوّراتنا تَرِدُ على النفس من الخارج، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة خارجية، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم. وأهم ما في ذلك هو المحبة لله، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة، وليس هو الخوف أو الرجاء؛ وليست السعادة معرفةً ولا هي إرادةً، بل هي في الاتحاد بالمحبوب.

وقد ذهب هؤلاء المتصوّفون في إنكارهم لقدر العالم وفي إنكارهم لشخصية الإنسان، أبعد مما ذهب اليه المتكلمون، واذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول الخلق من حيث هو فعل لله وحده فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله، والله يحب الإنسان، ويقذف النور في قلبه؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه بنبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء متعددة تضلّل السالك؛ فكل ما في عالمي المحسوس والمعقول إنما يُرَدُّ عنده إلى مركز واحد.

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية، فلنذكر النزعة اليونانية الأصيلة، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواسّ فوق مالهم، ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس لكثرتها، لأن هذه الكثرة تكدِّر عليهم سعادتهم.

على أن للطبيعة الإنسانية سُنَّتها التي لا تتبدل؛ وهؤلاء الصوفية الذين نفضوا أيديهم من الدنيا ومن المحسوسات، كثيراً ما يحلِّقون عند بيان أحوالهم، وحتى سنّ عالية، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس فوقها درجة.

ولا نعجب بعد هذا أن نجد كثيراًمنهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد وأن أخلاق الزهّاد كثيراً ما انقلبت شر منقلب[1].

على أنّ تتبُّع نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنتكلم عنهم فيما بعد.

---

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة ترتفع فيها عنهم التكاليف، وتحل لهم المحرمات، وليس هذا من مبادىء الصوفية المحققين في شيء. بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف – راجع كتاب الرد على الإباحية وقد نقلناه عن الفارسية إلى العربية، وهو تحت النشر.

الفصل الرابع

الأدب والتاريخ

١ - الأدب

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ، مستقلين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر، كما لم يسلم التاريخ من تأثير العوامل الأجنبية، ولنكتفِ هنا بملاحظات قليلة تؤيّد هذا الرأي:

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية. وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضم حكماً كثيرة، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم، وكانت تزاحم تعاليم القرآن. وكان خلفاء بني العباس كالمنصور والرشيد والمأمون أوفَرَ حظًّا في الثقافة الأدبية من شارلمان، ولم يكن تأديبُهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفةَ سِيَر الشعراء الأقدمين، ومعرفةَ تاريخ الأمة العربية.

وكان الخلفاء يُقرِّبون إليهم أهل الشعر والأدب ويُغدِقون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم، وهنا، في قصور الخلفاء،تأثر الأدبُ بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي، وإن كان هذا التأثر سطحياً في أغلب الأحوال.

ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك، ومن سخرية بأقدس الأشياء، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية. ولكننا نجد، إلى جانب هذا، حكماً ونظرات جدّية وآراء صوفية، تدخل جميعاً في الشعر العربي، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والاتّزان؛ وحلّ محلّ ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسيّة في تصوير الأشياء، فنونُ البديع المُملّة، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافي.

٢ – أبو العتاهية، المتنبي، أبو العلاء، الحريري:

أما أبو العتاهية[1]. (٧٤٨ – ٨٢٨م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره؛ وهو في هذا الشعر لا يكاد يفتُر عن الحديث في الحب التعس، وفي الحنين إلى الموت؛ وتتلخَّص فلسفته في أن يُسَيِّر الإنسان عقله بحذر وارتياب، وأن يجعل الزهدَ خيرَ وافٍ له من الآثام[2].

على أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولهم قدرة على أن يتذوَّقوا شعر الطبيعة لا يسرُّهم الكثيرُ مما لأبي العتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المُتنبي[3] (٩٠٥ – ٩٦٥م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحِكَم والأمثال المأثورة، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقَل على النفس؛ هذا مع أن المتنبي يُعتبر أكبر شعراء العربية غيرَ مدافع.

وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرّي[4](٩٧٣ – ١٠٥٨م) فعدُّوه شاعراً فيلسوفاً، وجعلوه في مكانة لا يستحقها. نعم، لأبى العلاء في بعض الأحيان آراءٌ معقولة، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام؛ ولكنها ليست فلسفة،

---

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي العتاهية؛ ولد عام ١٣٠ هـ توفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ. ابن خلكان ج١ ص ٨٩ – ٩٠. وأبو العتاهية من مقدمي المولدين في طبقة بشار وأبي نواس. ولعله كما قال Oestrup في دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب. ويلاحظ الانسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام.

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى.

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف بالمتنبي، ولد في الكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ.

(٤) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعرى، ولد بمعرة النعمان في عام ٣٦٣ هـ وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره:

هـذا جنـاه أبـي عـلـيَّ ومـا جنيتُ عـلى أحـد

وقد عنى الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من اشعاره الفلسفية في كتابه Ueber die Philosophischen Gedichte des Abull' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.

والحقيقة أن أبا العلاء ملم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية. ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً. هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص.

وليس القالب الذي صيغت فيه، بما فيه من تكلف، وبأنه في كثير من الأحيان لا يعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة، بالذي يسمو الى منزلة الشعر.

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريراً ولم يكن غنيًا) لكان من المحتمل أن ينتج، كلغوي أو مؤرّخ، شيئاً في ميدان النقد الأوّلي العادي للواقع.

وهو، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة، دعا إلى الزهد في ملذّاتها؛ وكان مُتبرماً بالأحوال السياسية بوجه عام، وبآراء العامة في الدين[1]. وبمزاعم الخاصة في العلم، مبيّناً للعيوب؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بجديد.

ويكاد أبو العلاء يكون خِلْواً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض. لقد كانت له مقدرة على التحليل، أما التركيب فليست له عليه مقدرة.

وتعاليم أبي العلاء عقيمة، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء، كما قال هو في بعض رسائله، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه.

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط[2]؛ وكان نباتياً، مما يليق بفلاسفة التشاؤم، وهو يقول في قصائده:

سألتُ رجالاً عن مَعَدّ ورهطه ... وعن سَبَأ ما كان يَنبى ويَسْبَأُ

فقالوا: هي الأيام، لم يُخْلِ صرفُها ... مليكاً يُفدّي أو تقياً يُنبّأُ

---

(١) يقول أبو العلاء:

ارى عالماً يرجون عفو مليكهم ... بتقبيل ركن واتخاذ صليب

ويقول:

تزيوا بالتصوف عن خداع ... فهل زرتِ الرجال أو اعتميت

وقاموا في تواجدهم، فداروا ... كأنهم نمال من كُمَيْت.

(٢) قال أبو العلاء:

لو أن بَنّي أفضل أهل عصري ... لما آثرت أن أحظي بنسل

وقال: وأرَحتُ أولادي فهم في نعمة الـ ... ـعدم التي فضلت نعيم العاجل

وليرجع القارىء إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها فون كريمر في كتابه المتقدم الذكر، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته، فتكاد تكون فيها كل حكمته وأفكاره.

أرى فلكا ما زال بالخلــق دائــــراً   لـــــه خيرٌ عَنــا يُصَانُ ويُخبَأ

إنما هــــذه المـــذاهب أسبــــا   بٌ لجــــذب الدنيـا إلى الرؤساء

أفيقوا أفيقوا يـــا غـــواةُ فإنمـــا   ديــــانتكـم مكرٌ من القدمـاء

أرادوا بها جمعَ الحطـام، فأدركـــوا   وبـــادوا، وماتت سنّة اللُّؤماء

إن الشرائعَ ألقَتْ بيننـا إحَنــــاً   وأودعَتْنـــا أفانـــين العـــداوات

فلتفعل النفس الجميـلَ لأنـــــه   خيـــرٌ وأحسنُ لا لأجـــل ثوابهـــا

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويجعلوا لأنفسهم شأناً فيها؛ وكأنهم عملوا بمقتضى الرأي الحكيم النافع الذي أفصح عنه مدير المسرح في رواية فاوست للشاعر الألماني جوته (Goethe): إذا كان الأديب متنوّع المادة أتى بما يَسُرّ الكثيرين»[1].

والحريري (١٠٥٤ – ١١٢٢م)[2] أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء؛ فنرى بطَلَهُ أبا زيد السروجي الشحاذ المتجوّل يعلمنا أسمى حكمته في هذه الأبيات:

عِشْ بالخـــداع! فأنـــتَ في   دهرٍ، بَنُوه كأُسْـــد بيشـــهْ

وأدِرْ قنـاةَ المكـــر حتـــى   تَسْتديـــرَ رَحَـــى المعيشـــهْ

وصِـــدِ النسورَ! فإنْ تعـــذّ   رَ صيـــدُهـــا، فاقنَـــع بريشه

واجْنِ الثمارَ! فـــإن تَفُتْـــكَ   فَـــرَضٍ نفسَكَ بـــالحشيشـــه

وأرِحْ فـــؤادَك، إنْ نَبَـــا   دهـــرٌ، من الفِكَـــر المُطيشـــه

فتغايُـــرُ الأحـــداث يُـــؤْ   ذِنُ باستحالـــةِ كلِّ عِيشـــهْ[3].

---

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان الحريري البصري، صاحب المقامات المشهورة، ولد عام ٤٤٦ هـ توفي عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالبصرة.

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للمقامات Ruckerts Uebers. d. Makamen II, S. 216.

٣ – التراث التاريخي:

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون – كما يمتاز شعراؤهم – بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها.

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أُفق نظرهم، واجتمعت لديهم أوّلَ الأمر مادةٌ غزيرة. وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث، أو لإدارة الدولة، أو لمجرد حب الإستطلاع، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده. وقد كوّن العرب مناهج خاصة بهم في تمحيص الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهلمّ جرّاً، على نحو ماأظهروا في النحو، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والالتواءات دون حظه من الوضوح. ومن هذا نشأ لهم مذهبٌ في منطق التاريخ، بدا في عين الشرقي أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء. ولم يمحّص العَرَبُ أخبارَهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعوّلون عليها تعويلَهم على المشاهدة، وكانوا يرجحونها على حكم العقل،لأنه قد يسهل أن يسلّم بنتائج غير صحيحة.

وكان بين المؤرخين دائماً قومٌ يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشيُّع. وكان آخرون – مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه – لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حظها من الدعم. فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها.

وظهرت مواضيعُ للبحث جديدة، ونشأت مناهج جديدة لتناولها؛ ودخل في الجغرافية بعضُ الفلسفة الطبيعية، كالجغرافية المناخية مثلاً؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم. وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى الوجوه؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي، أعني مُبرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته وثمرات عقله[1].

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ، وارجع إلى الفصل الخاص بابن خلدون في آخر هذا الكتاب.

٤ – المسعودي والمقدسي:

والمسعودي المتوفي حوالي ٩٥٦[1] يمثل هذه النزعة الإنسانية؛ وهو يُعني بكل ما هو إنساني، ويفهمه حق الفهم؛ يأخذ العلم عمن يلقى من الناس، أنّى وجدهم، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته، كانت ذات ثمرة.

لم يكن المسعودي بالذي تروقه وتستهويه الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية؛ وهو قد عرف الناحية التي استطاع الإجادة فيها؛ فعُني بالتاريخ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه.

والتاريخ – عن المسعودي – هو العلم الجامع؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن. وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها؛ ويقول إنه ولولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد، لأن العلماء عرضة للزوال؛ ولكن التاريخ هو الذي يدوّن ما تجود به عقولُهم، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر؛ وهو ينبئنا بآراء الناس، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشيُّع. على أن المسعودي (في كتبه) يترك للقارىء اللبيب ربطَ الحوادث بعضها ببعض، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها.

وجاء بعد المسعودي عالِمٌ من علماء الجغرافية، هو المَقْدِسي أو المُقَدَّسي، الذي نبغ حوالي عام ٩٨٥ م[2]؛ وهو عالم جدير بالذكر وبعظيم التقدير، جال في بلاد كثيرة، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذي عاش فيه؛ فهو رجل يمثل طراز أبي زيد السروجي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل، ولكنَّ له غايةً وضعها نصب عينيه.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي المؤرخ الشهير المتوفي عام ٣٤٦ هـ فوات الوفيات لابن شاكر (المتوفي عام ٧٦٤ هـ) ج ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ وانظر ما كتب عنه في= = دائرة المعارف الإسلامية. ومن أهم كتبه المعروفة كتاب مروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثاني.

(٢) هو شمس الدين ابو عبد الله محمد بن أبي بكر البناء الشامي المقدسي المعروف بالبشاري الذي عاش على وجه التقريب بين عامي ٣٣٦، ٣٨٠ هـ – انظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخاص بالجغرافية في الجزء الثاني من كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري للعالم السويسري آدم متز والذي ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل.

المنائر، وأَمَمْت في المساجد؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس، ومع الخانقائيين الثرائد، ومع النواتي العصائد... وسحْت في البراري، وتهْت في الصحارى؛ وصدَقْت في الورع زماناً، وأكَلت الحرام عياناً؛ ومَلَكْت العبيد، وحَمَلْت على رأسي بالزنبيل، وأشرفت مراراً على الغرَق، وقُطع على قوافلنا الطرق...وسُجِنت في الحبوس، وأُخذت على أني جاسوس، ومشيت في السمائم والثلوج، ونزَلت عرصة الملوك بين الأجلَّة، وسكنت بين الجُهال في محلّة الحاكه؛ وكم نلت العزّ والرفْعة، ودُبّر في قتلي غير مرّة؛ وكُسيت خِلَع الملوك، وأمروا لي بالصِّلات، وعريت وافتقرْت مرّات»[1].

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصوّر لأنفسنا الشرقي رجلاً مخلصاً لما ورث عن آبائه من عقيدة وعُرْف، مطمئنا إلى التأمل ساكناً إليه؛ ولكن هذا التصوّر غير صحيح تماماً، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن، وهو أقل من ذلك بكثير انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى، أيام كانوا يطمحون إلى الاستحواذ على ما كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره العقل الإنساني..

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤.

يبتدىء المقدسي في عمله العلمي بالنقد والتمحيص، فيأخذ بالعلم الذي يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء، لا بما يُؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصّل بمجرد الاستدلال المنطقي؛ وهو يعتبر أن ما جاء في القرآن من حقائق الجغرافية، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرهم؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم.

يصف المقدسي أحوالَ البلاد والأمم التي رآها بعيني رأسه وصفاً بريئاً من التشيُّع والتحامل؛ وكان يتوخى المعارفَ التي يصل إليها بمشاهدته الخاصة، ويضعها في المكان الأوّل؛ ويضع في المرتبة التي تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات؛ ويضع بعد هذا ما يجده في الكتب.

ونحن نقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسي به نفسه، إذ يقول في مقدمة كتابه: «وما تمّ لي جمعُه إلا بعد جَولاني في البلاد، ودخولي أقاليم الإسلام، ولقائي العلماء، وخِدْمتي الملوك، ومجالستي القضاة، ودَرْسي على الفقهاء، واختلافي إلى الأدباء والقرّاء وكَتَبَة الحديث، ومخالطة الزهّاد والمتصوّفين، وحضور مجالس القُصّاص والمذكّرين، مع لزوم التجارة في كل بلد، والمعاشرة مع كل أحد، والتفطن في هذه الأسباب بِفَهْم قوى حتى عرفتها... ودَوَراني على التخوم حتى حرّرتُها... وتفتيشي عن المذاهب حتى عَلِمتها، وتفطُّني في الألسن والألوان حتى رتّبتها... مع ذوق الهواء، ووَزْن الماء، وشدة العناء، وبذل المال، وطلب الحلال، وترك المعصية، ولزوم النصح للمسلمين بالحسبة، والصبر على الذل والغربة، والمراقبة لله والخشية؛ بعدما رغّبْت نفسي في الأجْر، وطمّعتها في حسن الذكر، وخوّفتها من الإثم، وتجنّبْت الكذب والطغيان، وتحرّزْت بالحجج من الطعان؛ لم أودعه المجازَ والمحال، ولا سمعْت إلا قول الثقات من الرجال»[1].

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه:

فقد تفقّهتُ وتأدّبتُ، وتزهّدت وتعبّدت... وخطبتُ على المنابر، وأذّنت على

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه، طبعة ليدن ١٩٠٦ ص ٢ — ٣؛ قارن ص٨، ٤٣، ٤٧. ويشير المؤلف هنا إلى Kremer.:Kulturgesch. des Orients, II, S.429 II. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه.

الباب الثالث ـــــــ الفلسفة الفيثاغورية

الفصل الأول

الفلسفة الطبيعية

١ – مصادرها:

أخذ العَربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس، ومن بعض كتب أرسطو؛ وأخذوها – إلى جانب هذا – من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد. وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفِرَق؛ وأكبرُ مَن عمل على نشرها بينهم صابئة حرّان[1]؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرُها على مجالس الملوك، بل تعدّى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأنصاف المثقّفين. وكذلك أُخذت أجزاء متفرّقة من هذه الفلسفة، من مؤلفات أرسطو، «صاحب المنطق»، مثل كتاب «الآثار العلوية» وكتاب «في العالم» الذي نُسِبَ إليه، وكتاب «الحيوان» وكتاب «النفس» وغيرها. ولكنّ روحَ هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون، ممتزجةً بالمذهب الفيثاغوري، وبتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء.

وقد تشوّف الإنسان، بدافع من نزعة التديُّن، وبما في طبيعته من حب الإستطلاع، إلى أن يقرأ أسرارَ الخالق منشورةً في كتاب الخلق، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلّبه حاجاتُهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلاً من علم الحساب، ينتفعون به في تقسيم الفرائض[2]، وفي شؤون التجارة، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات. وسارع الناسُ يجمعون الحِكمة

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم. وراجع خصوصاً، للاستقصاء، المراجع التي أشرنا إليها. وانظر تصديرنا لرسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ – ٤٢.

(٢) هي الأنصبة في الميراث.

من كل صوب؛ وتتجلى في هذا نزعةٌ عبّر عنها المسعودي أدقّ تعبير، حيث قال: «الواجب ألاّ يوضَعَ إحسانُ مُحْسن، عدوّاً كان أو صديقاً، وأنْ تُؤخَذ الفائدةُ من الرفيع والوضيع»[1]. بل يُروَى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: «الحِكمةُ ضالَّةُ المُؤمِن، فَخُذ ضالتك، ولو مِن أهْلِ الشِّرْك»[2].

٢ – علوم الرياضيات:

وفيثاغورس هو أُستاذ العرب في الرياضيات. نعم، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرُ هندية، ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد. وكان يُقال إنّ الإنسان لا يكون فيلسوفاً، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات[3]، كالحساب والهندسة والفَلَك والموسيقى. وكانوا يضعون الحساب في مرتبة أعلى من الهندسة، لأن الحساب أقلّ تعلُّقاً بالحِسّ، وأحرَى أن يدنوَ بالعقل مِن جوهر الأشياء، حتى كان تفضيلهم له مما يَسَّر للخيال التلاعبَ الغريب بالأعداد. وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يَصْدُر كلُّ شيء؛ وهو ليس عدداً، بل هو خالق العَدد[4]؛ على أنه كان للأربعة، وهو العدد الدالُّ على العناصر الأربعة وغيرها، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السفليات، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربَع جُمَل، أو برسائل ذات أربعة أقسام.

وكان الإنتقال من الرياضيات إلى الفَلَك والتنجيم سريعاً هيناً، وقد أصلح منجمو بني أمية مما انتهى إليهم من طُرق التنجيم الشرقية القديمة، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي مُنَجّمي العباسيين.

---

(١) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤. راجع تصديرنا للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ – ٥٢، والرسائل نفسها ص ٨٣. ومن أجمل ما يمكن أن يذكر في هذا المقام ما يقوله الكندي (ص ١٠٣) «وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق... بل كل يشرفه الحق». والكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم.

(٢) أنظر المصدر نفسه.

(٣) انظر الكندي قسم ٣ فيما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦٠، ٣٧٢، ٣٧٨.

(٤) راجع نشرتنا لكتاب الكندي في الفلسفة الأولى، ضمن رسائله الفلسفية. وفي هذا الكتاب يثبت الكندي، بعد كلام طويل، أن الله هو الواحد الحق، مُبْدِع كل شيء؛ ويذكر صفاته.

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية، فلم يَنَلْ تأييدَ حُمَاة الدين؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بَيْنَ: الله والعالم، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة؛ أما عند المُنَجِّم فهناك عالَمَان: عالم علوي، وعالم سفلي؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدَيْن عن ميدان بحثه.

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فَلَكِ القمر من موجودات مُؤَدِّياً إلى ظهور علمٍ فلك قريب إلى فهم العقل، أو إلى علمٍ تنجيم، مادَّتُه الأوهام. ولم يَنْجُ من أوهام المنجمين النجاةَ التامّة إلاّ قليلون؛ لأنه طالما كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنَلْ أقل نصيب من الثقافة أن يَسْخَر مما في أحكام النجوم من سخف مما كان ذلك على الباحث المثقّف؛ فقد كان يشقّ على المثقف أن يتغلب على ذلك؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أُساس عِلم أحكام النجوم]، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجةٌ لفعل القُوَى السماوية، ونورٌ منبعث من النور العلوي، وصدىً للإنسجام الأزلي بين الأفلاك؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول الكواكب والأفلاك تَخيُّلاً وإرادة، فقد اعتبروها موكّلة بالعناية الإلهية، ونسبوا الخيرَ والشرّ إلى فِعْلها، وحاولوا التنبؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثّر فيما على وجه الأرض طِبْقاً لنواميس ثابتة.

ولا ريب أن البعض كانوا يرتابون في هذه العناية الثانوية الموكّل بها للكوكب؛ وهم هذا يَسْتندون إلى أدلةٍ مرجعُها التجربةُ الحسيّة والعقلُ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقولٌ مفكِّرة مجرّدة منزّهةٌ عن التخيُّل والارادة؛ فهي منزّهةٌ عن كل متعلقات الحس الخاصة، بحيث يكون تأثيرُ عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات.

٣ – العلوم الطبيعية:

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما يجمعوه تناولاً علمياً صحيحاً إلاّ في النادر؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة.

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتتبّع نشوء هذه الفروع ونموَّ بنائها.

وقد أرادوا أن يتعمّقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة، التي كانت تُعتبَرُ عندهم قوّةً أو فيْضاً من النفس الكُلّيّة للعالم؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم، وامتحن السحرة ما لطلسماتهم السحرية من خصائص، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدلّ على حالته النفسية، بل حاولوا تعليلَ عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والنُبوءة وغير ذلك.

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصرُه كلّها، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس، وجعلوا علاقتها بالنفس الكُلّيّة للعالم وما يُخبّئُهُ له المستقبل موضوعين للبحث، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً، وفي تعيين مراكزها في القلب أو الدماغ، فالتزم البعضُ مذهبَ جالينوس، وجاوزه آخرون، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخمسَ الظاهرة، وهي نظرية كانت تُردُّ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة، وإلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane).

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعيات، إزاء الدين، مذاهبَ متباينة كل التباين، ولم تكد العلوم الرياضية، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية)، تستقل بنفسها، حتى تزايد خطرُها على الدين؛ إذ سَهُل أن تنضم إلى علم الفلك نظريةُ قِدَم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرِّكة منذ الأزل؛ وإذا كانت حركةُ الأفلاك قديمةً، فالتغيراتُ التي تحدث على الأرض قديمةُ أيضاً؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم، وهو يجري في دائرة خاصة به. وإذاً فلا جديد في العالم، وآراء الناس وأفكارهم لا تَفتأ تتردَّد، شأنها شأن كل ما في الوجود؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه، فقد كان من قبل، وسيكون من بعد.

وقيل في ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التَشكيّ من دوران الأشياء والزمان، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم.

٤ – علم الطب:

وظهر أن علم الطب أكبرُ نفعاً، وقد عُني به الخلفاء لأسباب غنّية عن البيان. وكانت عنايةُ الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يعهدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي[1]. فلا عجب بعد هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً؛ فبَيْنا كان الطبيبُ إلى ذلك العهد يكتفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن وسائل أخرى مَحَّصَتْها التجاربُ، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع (الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة، فصار يجب عليه الإلمام بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم؛ وكان يَلزمُه، فوق هذا، أن يُلِمَّ بفعل الكواكب في كل ما يَعرِض له من حالات. وكان الطبيب أخاً للمُنَجِّم؛ وكان علم المنجِّم يرغمه على الاحترام له، لأن موضوع التنجيم أشرفُ من موضوع الصناعة الطبِّيَّة، وكان على الطبيب أن يتخرَّج على أيدي علماء الكيمياء، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية.

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يقنعون بأن يسير الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المبني على المنطق الصحيح، بل كان يجب عليه أيضاً، في رأيهم أن يتداوى بمقتضى القياس.

وكانت أصول الطب تُبحَث في مجالس العلم بقصر الواثق (٢٢٧ – ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ – ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه. وقام بحثٌ، بمناسبة كتاب لجالينوس، عما إذا كان الطب يستند إلى السُّنّة المأثورة عن القدماء، أو إلى التجربة؛ أو هو يُدرَكُ بأوائل العقل، أو هو يُؤخَذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس المنطقي[2].

٥ – الرازي:

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها، هي المفهوم عند علماء

---

(١) انظر ما تقدم في هامش ٢، ٣ ص ٣٦.

(٢) يجد القارىء هذه المحاورة مبسوطة في كتاب مروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس.

القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة، وذلك في مقابل علم الكلام؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس، وبَقِيَتْ إلى القرن العاشر.

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)[1] وُلد الرازي بالري، وقد تثقف ثقافة رياضية، ثم أقبل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم. ولكنه كان ينفِر من علم الكلام[2]. ودرس المنطق، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الحمليّة، في كتاب القياس. وبعد أن تولّى تدبير

---

(١) وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، «طبيب المسلمين غير مدافع»، كما يقول صاعد في كتابه «طبقات الأمم»، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في العصور الوسطى، وقد ترجمت إلى اللاتينية، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا ينازع حتى القرن السابع عشر ويقول ابن ابي اصيبعه انه توفي عام ٣٢٠هـ على ان في تاريخ وفاته خلافاً، فيقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لغرة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ ويذهب الصفدي في كتابه «نكت الهميان في نكت العميان» إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ – أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي وبالمراجع إلى معرفتها فليرجع القارىء إلى آخر ما ظهر عنه، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب. كراوس P. Kraus و س. بينس S. Pines، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه مقداراً كبيراً للرازي: ويسمى Beitraege zur islamishen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34 - 93 وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية. على أن ب. كراوس قد نشر الجزء الخاص بالرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة، وهو لمؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي – انظر مجلة Orientalia التي تصدر بروما، عام ١٩٣٦ ص ٣٦ – ٥٦، ٣٥٨ – ٣٧٨؛ كما نشر رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦)، وفي هذه الرسالة، إلى جانب إحصاء كتب الرازي، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته. ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ)، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩؛ وفي هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي، منتفعاً بما كتبه عنه ناصر خسرو.

(٢) يقول صاعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوغل في علم الكلام، ولا علم غرضه الأقصى، فاضطرب لذلك رأيه، وتقلد آراء سخيفة، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للأديان جميعاً، وكان يطعن في النبوة؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطبيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في العداوة والهلاك للبشر، فليرجع القارىء إلى ذلك الكتاب، والرازي إذ يطعن في الأديان والنبوات يعتقد – طبقاً لمذهبه في حدوث العالم وفنائه – أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم.

بيمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار، ونزل في قصور ملوك كثيرين، منهم منصورُ بن إسحاق الساماني[1]، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب.

كان الرازي يُعَظِّم صناعةَ الطب وما تتطلبه من دراسات؛ وهو يُؤْثر الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون وَوَعَتْها بطونُ الكتب، ويعتبرها خيراً من التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمَحِّصْها التجربة[2].

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأنُ الأول فيما بينها وبين البدن من صلة[3]؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانيه من آلام يمكن عند الرازي أن يُسْتَشَفَّ من خلال الملامح الظاهرة، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني، هي ضرب من التدبير للنفس[4]. ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه. ويظهر أن نزعته الإباحية[5]. هي التي أدت به إلى التشاؤم. وقد وجد الرازي أن الشرَّ في الوجود أكثر من الخير[6]، وهو يعرّف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم[7].

---

(١) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ.

(٢) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٣) قال الرازي: على الطبيب أن يوهم مريضه بالصحة ويرجيه بها، وإن لم يثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس.

(٤) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشرة ب. كرواس P. Kraus في جامعة القاهرة.

(٥) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كرواس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ - ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي)، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق.

(٦) يقول ابن ميمون في كتابه «دلالة الحائرين» (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) «للرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظائم، ومن جملته غرض ارتكبه، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزامنات والأنكاد والأحزان والنكبات فتجد أن وجوده، يعني الإنسان، نقمة وشر عظيم».

(٧) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ - ٢٣٥؛ واللذة، كما يمكن معرفتها من=

ومع أن الرازي كان يُعَظِّم شأن أرسطو وجالينوس، فإنه لم يُكلِّف نفسه مشقةً خاصة للتعمق في فهم مؤلَّفاتها. وقد اجتهد في دراسة الكيمياء، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أوَّلية، وأنها صناعةٌ لا غنى للفيلسوف عنها[1]؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء.

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة[2]؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤمِنُ به وَيُتِمُّ بناءهُ لكان نظريةً مُثْمِرةً في العلم الطبيعي.

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه يَنْسبُونها إلى أنكساغوراس وأنباذوقليس وماني وغيرهم. ورأسُ مذهبه خمسُ مبادىء قديمة هي: البارىء تعالى، والنفس الكلّية، والهيولي الأولى، والمكان المطلق، والزمان المطلق؛ وهي المبادىء التي لا بد منها لوجود هذا العالم. فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولي بالمعنى المطلق؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان؛ وإدارك ما يختلف على المادة من أحوال وتغيُّر يستلزم القول بالزمان؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس؛ ووجود العقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصَّنعة يدلُّ على وجود خالق أحسَنَ كل شيء خلقه[3].

= هذا المصدر، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم.

(١) يقول الرازي: أنا لا أسمي فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس، وتنزه عما في أيديهم. وله كتب في الصنعة والدفاع عنها. ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ – ٧، وهو تتمة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف للطب فأتقنه.

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى. وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة، وهي تشبه ما ذهب إليه ليبتز في القرن السابع عشر.

(٣) انظر البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، طبعة ليبتزج، ١٩٢٥ ص ١٦٣. وقد ساعدت المصادر التي نشرت حديثاً، والتي أشرنا إليها، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القدماء الخمسة؛ فله رأى خاص في الهيولي، فهي عنده قديمة، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام، وهو يسميها الهيولي المطلقة، وله براهين على قدمها. وعنده أن الأجسام تتألف من=

ومع أن الرازي كان يقول بقدم المبادىء الخمسة، فهو يقول بوجود خالق، بل هو يقص علينا حكاية الخلق، وَأَوَّل المخلوقات نورٌ روحاني خالص بسيط، وهو الهيولي أو الأصل الذي تَتَقَوَّم منه النفوس؛ وهي جواهرُ روحانية نورانية بسيطة؛ وَيُسَمَّى هذا الأصل النوراني أو الهيولي النورانية، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس، بالعقل أو النور الفائض من نور الله . وَيَتْبَع النورَ ظلٌّ خُلِقَتْ منه النفوس الحيوانية خادمةً للنفس الناطقة.

على أنه قد وُجِدَ منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب، هو الجسم، ومن ظلّه تكوَّنت الطبائعُ الأربعُ، وهي: الحارُّ والباردُ واليابسُ والرطبُ. والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفةٌ من هذه العناصر الأربعة. وهذا كله موجود منذ الأزل، لم يسبقه زمانٌ، لأن الله لم يزل خالقاً[1].

= أجزاء من الهيولي لا تتجزأ، ولها مساحة، ومن أجزاء من الخلاء تتوسطها؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل؛ ويعلل الرازي اختلاف كيفيات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه في تأليف الأجسام. وللرازي أيضاً مذهبه في المكان؛ فهو عنده قديم، وهو مكان مطلق أو كلي، هو بمثابة وعاء يحوي أجساماً، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه، ومكان مضاف أو جزئي، يتعلق بالمتمكن فيه؛ فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان. وكذلك الزمان، فهو: زمان مطلق، هو المدة والدهر، وهو قديم ومتحرك غير لابث؛ وزمان محصور، هو الذي يعرف من توهم حركات الأفلاك. ويجد القارىء تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها في كتاب الدكتور بينيس الذي قدمنا الإشارة إليه.

(١) وفي كتاب أعلام النبوة(ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (١١٥) بيانٌ لعلة حدوث العالم عند الرازي، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادىء الخمسة قديمة؛ ولكن النفس حركتها شهوة إلى التجلُّل في هذا العالم، ولم تعلم - لجهلها - ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجبلت؛ ثم إنها عجزت عما أرادت، فأعانها الباري على إحداث هذا العالم، رحمة منه وعلماً منها أنها إذا ذاقت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها. وبعد تعلق النفس بالهيولى أرسل الله العقل، ليوقظ النفس من نومها في هذا الهيكل الإنساني، وليدلها على السبيل إلى عالمها الحقيقي. والوسيلة إلى خلاص النفس من كدورات المادة هي النظر في الفلسفة؛ والنفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تتخلص منه كلها بالفلسفة وتعود إلى عالمها. عند ذلك يزول هذا العالم، وتعود النفس والهيولى إلى الحالة الأولى التي كانت عليها منذ الأزل. وليرجع القارىء إلى تفصيل هذا الرأي والإعتراضات التي وجهت إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها. ويبين ناصر خسرو (زاد المسافرين ص ١١٤ - ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق، رغبة منه في تجنب ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة، من صعوبات.

ويدل كلامُ الرازي نفسه دلالة بيِّنة على أنه كان مُنَجِّماً، وعنده أن الأجرام السماوية مكوَّنة من نفس العناصر التي تتكوَّن منها الأجسام الأرضية، وأن هذه دائماً عرضةٌ لتأثير تلك.

٦ - الدهرية:

كان الرازي بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين: فهو من جهة يُهاجم التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي. وكان الرازي من جهة أخرى يُهاجم مذهبَ الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون.

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون المسلمون مذهبَ الدهرية، منكرين له بالطبع الإنكار الذي يليق بهم كموحّدين، وهو، وإن كان يظهر أنه صادف قبولاً عند الكثيرين، فإنه لم يَنَلْ نصيراً ذا شأن.

ويُسَمَّى أصحابُ الدهر (ب ١ ف ٢ ق ٢) بالماديين أو الحسيين أو منكري الخالق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء، ولكنا لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا[١] ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردِّ كل

---

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر، وهو الزمان المهلك الذي لا يتناهي، ومن العجيب أن كلا من كلمة «زمان» و «دهر» لها في اللغة معنى الإضعاف والإفناء والإهلاك. وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية): «وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر»، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ.

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى، وإن فنيت الحوادث. وقد جرى الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار فقالوا: الدهر، الزمان، الليالي، الأيام، المنون، الحدثان، المنايا... الخ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والناس. فالقول بالدهر قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً تصرفاً غاشماً، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة ولا إلهية، وليس في عملها حكمة.

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهية والحياة الآخرة أو القول بالمادية، مع إنكار الخالق والقول بقدم العالم. ومما يلقى نوراً على ذلك قول الغزالي في المنقذ من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين وطائفة من الأقدمين=

ما في الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنَزَّه عن المادة، أما الذين شعروا بهذا فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ، لكي تتّفِقَ فلسفتُهم بعض الإتفاق مع عقيدة الإسلام. ولم تكن الفلسفةُ الطبيعية لتصلحَ لهذا الغرض، لأنها كانت تُعْنى بما يجري في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملته. والذي أدرك هذا الغرض أحسنَ مما أدركه غيره هو مذهبُ أرسطو في الثوب الأفلاطوني الجديد، لأن هذا المذهب كان يتجه، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة المنطقية، إلى أن يَرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى، أو أن يَشْتَقَّ الأشياء كلها من مبدأ فَعّالٍ أسمى منها جميعاً.

ولكن قبل أن ننتقل إلى الكلام عن هذا الإتجاه الفكري الذي بدأ في الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين، [تلك هي محاولة إخوان الصفا].

= جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة». أما الشهرستاني (الملل ص ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ على هامش الفصل لابن حزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل المقابلين لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولاً، وإن كان يقول في موضع آخر (٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام. وأقدم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (جـ ٧ ص ٥ – ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ – ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوات والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة – راجع مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية)..

الفصل الثاني

إخوان الصفا بالبصرة [1]

١ – القرامطة:

في بلاد الشرق، حيث كان كل دين يكوّن ما يشبه دولة في داخل الدولة، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فِرَق دينية، إن كانت تريد أن يكون لها أنصارٌ مطلقاً.

ومن أُصول الدين الإسلامي أنه لا يميّز إنساناً على آخر، ولا يُقِرُّ نظامَ الطوائف أو الطبقات الإجتماعية، ولكنَّ للعلم دائماً ما للثروة من أثر، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجاتٌ في المعرفة، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب؛ فتكونت جماعاتٌ سريّةٌ تتألف من طبقات متفاوتة، وللعليا

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلان الوفاء، وأهل العدل وأبناء الحمد؛ وهم، كما يقولون، عصابة تآلفت بالعشرة والصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً، وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة، معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سيأتي وصفها، وكتموا أسماءهم، وبثوا فيها من كل فن«بلا إشباع ولا كفاية؛ وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات»، وقارئها يحس هذا، ويجد أنها تقمش من كل مذهب، وتمزج الدين بالفلسفة مزجا غير سائغ؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية حشواً، ويستشهد بها في غير موضعها؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلسفي من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين، ولها شأنها التاريخي والأدبي. ارجع إلى ما كتب عن اخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين، والمرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ – ١٩٢٨ م. وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقي، فليرجع إليه القارىء. وقد أشار الغزالي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل – المنقذ من الضلال، طبعة القاهرة ٣٠٩ هـ ص ١٤، ١٩.

من هذه الطبقات أو ما دونها عقيدةٌ سريّةٌ، كثيرٌ منها مُقتَبَسٌ من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد.

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية، وفي سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من التذرُّع بجميع الوسائل. وصار أعضاؤها يُؤوِّلون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازياً. نعم، لقد كانوا يردُّون هذه الحكمة السرّية إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين.

وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجمعيات السرية إلى أحلام سياسية، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجومَ والكواكب ذاتُ نفوس وعقول عليا، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدبير السياسة العملية الدنيوية، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية. وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتغل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت، حتى عهد مبادىء سنت سيمون[1]

---

(١) سنت سيمون Saint - Simon إشتراكي فرنسي، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م، وتوفي بها عام ١٨٢٥، وهو مؤسس الإشتراكية الفرنسية؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولنزعة نابليون الحربية. كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تتفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدي أكفاء الرجال؛ وقد بحث مسألة الفقراء، وعنده أن الجماعة يجب أن تسعى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الخلقية والجسمية، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية.

وجاء بعد سنت سيمون أتباعه، فنشروا مبادئه، وصار لهم أنصار؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد وكان لها شارة خاصة. دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدراتها للجماعة، بحيث تصبح هذه هي المالكة، وتعهد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها: وهم يصرون على حقوق الجدارة والإستحقاق، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمال ما يناسب كفاءته، وأن يكافأ بمقدار عمله؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة؛ والرجل والمرأة هما «الشخص الإجتماعي» وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة. وهم يحترمون قانون الزواج المسيحي، وقد قضي على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢.

وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر، تتألّف عادة في البلاد التي يُضَيَّقُ فيها على حرية الفكر.

كان عبد الله بن ميمون، رئيسُ فرقة القرامطة[1]، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري). كان فارسي الأصل، وكان يشتغل بمعالجة العيون، وتدرّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين، واستطاع أن يُؤلّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية. وكان يحتال في اجتذاب البعض بإظهار الشعوذة والسحر والتخريق[2] وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة؛ وكان علمه أبيض اللون، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستَعْرُج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض. وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى إشتراك جميع أعضاء الجمعية المتآخين، في الخيرات، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت، لأن الجماعة التي ألفها كانت طبقات بعضها فوق بعض، مما يقضي بالطاعة والتضحية.

ومراتب الوجود عند هذه الجماعة هي: الله فالعقل فالنفس فالمكان فالزمان، وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في الكون فحسب. بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب.

٢ – اخوان الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم):

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة، ونجد في البصرة

---

(١) هو عبد الله بن ميمون القداح المتوفي (حوالي عام٢٦١هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديصان، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز؛ وسمي عبدالله بالقداح، لأنه كان يعالج العيون ويقدحها، ومن أتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين. وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتنا في نواح متعددة. راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية، وكذلك ما كتب عن القرامطة لترى نشأتهم وانتشارهم وآراءهم. ٩ لم فهرس ابن النديم ص ١٨٦ – ١٨٨، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ – ٢٣، طبعة تور نبرج ليدن ١٨٦٦

(٢) كان يخبر بالأحداث الكائنة في البلاد الشاسعة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها، فيخبر من حضر، فيَنِمُّوهُ ذلك عليهم، إلى غير ذلك من أنواع السحر والنار نجات.

في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة)، جماعةً صغيرة من الرجال، تتكوّن من أربع طبقات، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبلغَ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثَل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم. والطبقة الأولى منهم شبان يتروام عمرُهم بين خمسة عشر وثلاثين، تُنشأُ نفوسهم على الفطرة؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن ينقادوا لاساتذتهم انقياداً تاماً. أما الطبقة الثانية فرجالٌ بين الثلاثين والأربعين، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية، ويتلقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز. والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين، وهم يعرفون الناموس الألهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم؛ وهذه هي طبقة الأنبياء. حتى إذا نيَّف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه، كالملائكة المقرّبين، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشريعة والناموس[1].

وقد انتهى إلينا عن هذه العصبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتّبة بحسب الإخوان تقدمهم في المعرفة. وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)[2] مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها منسجمة انسجاماً تاماً. وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسطيةٌ مأخوذة من مختلف المذاهب، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي، ولها من وراء هذا أغراض سياسية.

ويَبْدَأُ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً مملوءاً بالتلاعب بالأعداد والحروف؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات، رادِّين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى، يمضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية. وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر،

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ — ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ — ١٩٢٨ م.

(٢) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة، والحادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز.

ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام، وما قاموا به من كفاح، وماالستهدفوا له هم وأسلافهم من جور؛ وتتبين منه كان يختلج في نفوسهم من أمل، وما نادوا به من تسامح وصبر، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم، أو خلاصاً وتطهيراً لها؛ وهذه الفلسفة هي دينهم.

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت، إذ أن ملاقاة الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح؛ كانوا يؤولون الحج إلى مكة بأنه مثلٌ ضربه الله لطوف الإنسان على هذه الأرض[1]، فأوجبوا على الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتّسع له جُهْدُه؛ فيجب على ذي المال أن يجعل للفقير حظاً من ماله، وعلى ذي العلم أن يُعَلِّم أخاه الجاهل، غير أن العلم – كما نراه في رسائل الإخوان – حبسٌ على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا.

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة، وفرع جماعتهم في بغداد، كانوا يَحْيَوْن حياة هادئة؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد الهادئين إلى أتباع «ملك صهيون» الذين ثاروا وأحدثوا حروباً، ودعوا إلى إعادة التعميد[2].

(1) رسائل ج ٢ ص ١١٩.

(2) جرت عادة المسيحين، واليهود من قبلهم، على تعميد من يدخل في دينهم، أي غمره في الماء، لتطهيره من دنس الوثنية، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه، وشرطاً في اعتباره من جملة المسيحين. وفي أواخر القرن الثاني من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال، وبقي كالشاذ في القرون التالية، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته، ثم يعمّد بعد ذلك لمحو ذنوبه. ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التي ارتكبها الإنسان قبله وكذلك محو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التي ورثها عن أبيه الأول كافية في منعه من دخول مملكة السماء، لذلك يجب تعميد الطفل لمحو الخطيئة الأولى. ثم جاء مؤتمر ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه، ولا يزيلها إلا بالتعميد، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعميد الأطفال، وكان إصلاحهم في جملته رزيناً غير عنيف؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلي أنصاف مصلحين، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه. وقد يئس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفي للنصوص المقدسة، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من النظم=

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم: أبا سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدسي، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني، ومحمد بن أحمد النهر جوري، والعوفي، وزيد بن رفاعة[1]؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولاً تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعية في النصف الأول من القرن الرابع الهجري؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة، وبين ثمرات الفلسفة، وتؤلّف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة.

٣ – نزعة التلفيق[2]

ويعترف إخوان الصفا أنفسُهم بما في مذهبهم من تلفيق، أعني الإقتباس من

= الموجودة»، وبالجملة أرادوا «أن يصلحوا علم المصلحين» وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعميد الأطفال، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار، فطالبوا بإعادة التعميد، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالنجليزية Anabaptists) وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم؛ ولهم آراء في علاقة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا. ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذي عرف في التاريخ باسم John of Leiden أعلن أنه خليفة داود، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة، ولقب «ملك صهيون» وادعى ضرباً من الوحي، وأباح تعدد الزوجات. ولهم آراء في المسيح، فهم متهمون بإنكار التجسد، ولهم آراء في واجبات المؤمن إزاء الدولة وفي تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح، بما أحدثوا من حروب وثورات، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون القرامطة بفتنهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا الهادئين. وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المقارنة التي أرادها المؤلف، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق.

(١) وفي كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تتمة صوان الحكمة، الذي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للمقدسي. ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعة صحب الإخوان وأخذ عنهم.

(٢) جاء في القاموس المحيط: لفق الثوب يلفقه ضم شقة إلى أخرى، فخاطهما؛ واللفق أحد لفقى الملاءة، وتلافقوا أي تلاءمت أمورهم. ورغما عن المعنى الجاري لكلمة التلفيق فإني قد استعملتها هنا، مستنداً لما جاء في القاموس، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب، وهو ما يعبر عنه بكلمة: Eklektizismus

مختلف المذاهب[1]؛ فهم يريدون أن يجمعوا حِكْمة جميع الأمم والديانات؛ وأنبياؤهم: نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون، وزرداشت وعيسى، ومحمد وعليّ، وهم يُجِلّون سقراط، وعيسى وحوارييه، كما يجلّون أبناء علي، ويعدونهم شهداء مطّهرين، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على العقل. وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يُصلح للعامة، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة؛ أما العقول القوية فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة[2].

والجسم غايته الموت؛ ومعنى الموت عندهم هو بعثٌ لروح الإنسان، لتحيا الحياة الروحية الخالصة[3]؛ وذلك في حق الأشخاص الذين نبههم النظر الفلسفي إبّان حياتهم الأرضية من نوم الجهالة، وأيقظهم من رقدة الغفلة. وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان، وعن اليهود والنصارى، أو عن مذاهب الفرس والهنود.

وقد اعتبر الإخوان كلَّ شيء من الأشياء الزائلة الفانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوي معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمُهم. والغرض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية.

وقد أخفى إخوانُ الصفا آراءهم الإنتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء، وذلك لأسباب غنيّة عن البيان؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تتجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً، فقالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من فم إنسان لأثار حوله الشكوك.

---

(١) يقول إخوان الصفا: «وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها» (رسائل ج ٤ ص ١٠٥).

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦. وانظر أخبار الحكماء للقفطي ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ.

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩، ٢٨٢، ٢٨٣.

٤ - العلم:

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيّد في تقسيمها، فمن العسير أن نبيّن لها صورةً شاملة متّسقة الأجزاء. وأيًا ما كان فلا نجد بُدًّا من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككةً في بعض الأحيان، وأن نبسطها في نسق[١].

يقسّم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى: العلوم والصناعات؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم[٢]، أو هو ضرب من الوجود، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحقّقة في الخارج؛ أما الصناعة فهي إخراجُ الصانع الصورةَ التي في فكره ووضعُها في الهيولى.

والعلم موجودٌ بالقوة في نفس المتعلّم، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده؛ وأنفس العلماء علاّمةٌ بالفعل[٣]. ولكن من أين أتى العلمُ للمعلم الأوّل؟ يذكر إخوان الصفا رأي الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالِم يستخرج العلمَ برويّته وفكره؛ ويذكرون رأي المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي[٤]؛ أما رأيهم هم فهو أن للعلم طُرُقاً أو وسائل مختلفة؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق[٥]. فبطريق الحواس تعرف النفوسُ ما هو أخسُّ من جوهرها؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي، أو إدراكها إدراكاً مباشراً.

ومعرفة النفس لذاتها أوثقُ أنواع المعرفة وافضلها. وإذ حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألفى نفسه مقيَّداً من وجوه شتى؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعةً واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو

---

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم، وقد حاولت، بقدر استطاعتي، أن أعين القارىء بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف، من تلك الرسائل.

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨، ٢١١، ٣١٧.

(٣) نفس المصدر.

(٤) رسائل ج ١ ص ٢٢٥.

(٥) رسائل ج٢ ص ٣٣٤، ٣٥١ ، ٣٥٢.

قِدَمِه[1] بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك. والنفس لا تستطيع الإرتقاء في مدارج معرفة الله معرفةً بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا وبالأعمال الصالحة.

٥ - الرياضيات:

وبعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ، وهي علوم ليست من علوم الدين، وبعد أن يتلقى أيضاً علومَ الدين ومذاهب الكلام، يجب عليه أن يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات. وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صبيانياً. وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً، أي ٤ × ٧[2]؛ وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهَد، فإنهم أطلقوا لخيالهم العنان في جميع العلوم، طبقاً لقياسات لغوية ولعلاقات بين الأعداد.

وهم، في علم الحساب، لا يبحثون في العدد، من حيث هو؛ وإنما يبحثون في دلالته وخصائصه؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبِّروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عددياً، بل هم يعلّلون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد. وعلمُ العدد عندهم علم إلهي، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات، لأن المحسوسات إنما كوِّنت على مثال الأعداد والمبدأ المُطْلَقَ لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد؛ ولذلك فعلم العدد قوامٌ لكل فلسفة، في أولها ووسطها وآخرها.

أما الهندسة، بأشكالها المنظورة بالعين، فهي مجرد وسيلة تسهِّل فهم الفلسفة على المبتدئين؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح. ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسيّةٌ، موضوعها الخطوط والسطوح، ومنها هندسةٌ عقلية[3]، موضوعها أبعادُ الأشياء من طول وعرض وعمق والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هي إرشادُ النفوس والتهدّي بها من المحسوسات إلى المعقولات.

---

(١) لإخوان الصفا في قدم العالم رأي خاص: «فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمانٌ طويل فالقول صحيح؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا؛ لأن العالم متغير، ففيه الكون والفساد، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة. رسائل ج ١ ص ٣٥٨.

(٢) ج ١ ص ٩٤ - ٩٥.

(٣) رسائل ج ١ ص ٥٠.

والهندسة والحساب يؤدِّيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب. وهنا، في التنجيم، نجد عند إخوان الصفا نظرياتٍ مُغرِقةً في الخيال، وقد يناقض بعضها بعضاً، وما يكون لنا أن ننتظر شيئاً غير هذا؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبيء بالمستقبل، بل يعتقدون أنها تُحدث، أو تؤثّر تأثيراً مباشراً، في كل ما يقع تحت فلك القمر. وسعاداتُ الكائنات ومناحِسُها يأتيان كلاهما، في نظرهم، من النجوم؛ فالمشترى والزهرة والشمس تجري بالسعد، وزحل والمريخ والقمر تجري بالنحس، وأما عطارد فمُمْتَزِجٌ، فيه السعادة والنُحُوسَةُ معاً[1]، وهو الذي يهب الإنسان العلمَ والمعرفةَ خيرَها وشرَّها.

ولكل كوكب من الكواكب ناحيةٌ خاصةٌ يؤثّر فيها، والإنسان إن لم تُعاجلْه المنيّة، يتعرّض لتأثير الأجرام السماوية كلِّها، واحداً واحداً؛ فالقمرُ يساعدُ الجسد على النموّ والزيادة، وعطارد يُنَمِّي العقل؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة؛ والشمس تهبه نعمةَ البنين والمال والرياسة والرفعة، والمريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة، وذلك بالعبادة؛ ثم يصل إلى الكون والراحة تحت تأثير زحل. ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم، أو هم لا يكونون في حالة تهيِّيء لهم استكمالَ الفضائل الطبيعية في غير اضطراب. ولذلك فإن الله يلطف بهم ويبعث إليهم الأنبياء؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائلَ نفوسهم، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة[2].

٦ — المنطق:

والمنطق، عند إخوان الصفا، وثيقُ النسب مع الرياضيات، فكما أن الرياضيات تساعدنا على التهدّي من المحسوسات إلى المعقولات، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام، وعلم الإلهيات يبحث في الصور المفارقة[3]، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه، كما يبحث عن تصور النفس لتلك. على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي

---

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢، ج ٢ ص ٣٥٣، ج ٣ ص ٣٧٩، ج ٤ ص ٢٦٠.
(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧.
(٣) رسائل ج ١ ص ٥٠.

موضوعه؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول، بل هو جوهر الوجود كله. على حين أن المنطق يظل مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول. والأشياء نموذجها الأعداد، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة.

ومنطق إخوان الصفا يَبنى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات. فكتاب العبارة، وأنالوطيقا لأرسطو. وليس فيه إلا قليلٌ من الابتكار، أو هو خلو من الابتكار جملة.

ولإكمال التقابل أضاف إخوانُ الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفوريوس لفظاً سادساً، هو «الشخص»؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثةٌ تدل على الأعيان، وهي: الجنسُ والنوعُ والشخصُ؛ وثلاثةٌ تدل على المعاني وهي: الفصلُ والخاصةُ والعرض[1].

والمقولات العشر أسماء أجناسٍ، أولها الجوهرُ، والتسعةُ الأخرى أعراضٌ له[2]. ثم يُكمل الإخوانُ نظامَ المفهومات والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع.

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجُ منطقية أُخرى، هي التحليلُ والحدُّ والبرهانُ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدق وألطف وكاشفان للأشياء المعقولة: فبالحدُّ تُعرف حقيقةُ الأنواع، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس[3].

والحواس تُعرِّفنا الوجود المادي للأشياء المحسوسة، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالرويّة والتفكير. والمعرفةُ التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركّب عنها من الأسماء[4]، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادىء العقلية هي أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة استنباطية يحصّلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها، وتفترق عن المعرفة التي تُستَمَدُّ من الفطرة أو من الوحي الألهي.

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣.

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦، ص ٣٤٣ – ٣٤٤.

(٤) رسائل ج ١ ص ٣٤٩.

٧ - الله والعالم:

والعالم كله صادر عن الله، الموجود الأعظم، المنزّه عن المشخّصات وعن الأضداد، حتى عن التضادّ بين الجسماني والروحي، وذلك بطريق الصدور. وإذا عبّر إخوان الصفا أحياناً بالخَلْق فذلك مسايرةً لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم، ومراتب الصدور هي[1]: (١) العقل الفعّال (vous) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلّيّة (٣) الهيولى الأولى، (٤) الطبيعة الفاعلة، وهي قوة من قوى النفس الكلية، (٥) الجسمُ المطلق المسمى الهيولى الثانية، (٦) عالم الأفلاك، (٧) عناصرُ العالم السفلي، (٨) المعادنُ والنباتُ والحيوانُ المكوّنة من هذه العناصر. وهذه ماهيات ثمانٍ، وهي والله ، الذاتُ المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء، تكمّل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة.

والعقلُ والنفسُ والهيولى الأولى والطبيعة جواهرُ بسيطة، أما عند الجسم فيبدىء عالمُ المركّبات. وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو صورة، جوهراً أو عرضاً، والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة، والأعراض الأولى هي المكانُ والحركة والزمانُ، ويمكن أن نضيف إليها، إذا سايرنا مذهب إخوان الصفا، الصوتَ والضوء.

والهيولى واحدة، وإنما تختلف باختلاف ما يحلّ فيها من الصور[2]، ويسمّى الجوهرُ أيضاً الصورةَ المادية المقوِّمَة، والعرضُ يُسَمّى الصورة العقلية المتَمِّمة[3]. ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل، وعلى كل حال فالجوهرية تُلْتَمَسُ في الكُلي دون الجزئي، والصورةُ مقدَّمةٌ على الهيولى، وكأنما الصورة الجوهرية طيفٌ ينفر من كل اشتغال بالمادة، فهي تسري، كما تشاء، متنقلة خلال عالم المادة الأدنى؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهيولى والصورة، فهما منفصلتان، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً.

ويستطيع القارىء أن يكوِّن لنفسه مما تقدم فكرةً عن تاريخ الطبيعة، كما رآه إخوان

---

(١) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩.

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤، ٦.

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٦، ج ١ ص ٣١٩.

الصفا، وقد مثّلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادي[1]، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي. نعم، كانوا يذهبون إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تَنْبَني على التركيب الجسمي لكل عالم، بل هي تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر. والصورة تسري سَرَياناً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها، ومن أعلاها إلى أدناها، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية، بل هي تسري طبقاً لتأثيرات الكواكب، وسريانُها، في الإنسان على الخصوص، يتوقف على سلوكه العملي والنظري. أما وضع تاريخ للتطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا، فهم يصرّحون في غير لَبْسٍ أن الفرس والفيل أشبه بالإنسان من القرد، وإن كان جسم القرد أقرب شبهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيل. والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً، وموتُ الجسد عندهم ولادةٌ للروح، والروح وحدَها هي الماهية الفعّالة، وهي تخلُق الجسد لنفسها.

٨ — النفس الإنسانية:

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا في الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية.

هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات؛ وكما أن العالَمَ إنسانٌ كبير فالإنسان عالَمٌ صغير.

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس الكلية، أو نفس العالم؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلّف جوهراً يمكن أن نسميه الإنسانَ المطلق أو النفس الإنسانية. ونفس الإنسان غائصةٌ في بحر الهيولى، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج وللنفس قوى كثيرةٌ تعينها على بلوغ هذه الغاية، وأفضلُها القوى النظرية المفكّرة، لأنها تؤدي إلى المعرفة، والمعرفةُ لبابُ حياة النفس.

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء، لم يُنْقَش عليها شيء؛ وكل ما تحمله إليها الحواس الخمس تتناوله القوة المتخيِّلة وتجمعه، ومجرى هذه القوة مقدّم

---

(١) لعله يشير إلى العلامة ديتريصي، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه: الدروينية في القرن العاشر والتاسع عشر: Fr. Dieterici: Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

الدماغ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكِّرة — ومسكنها وَسَط الدماغ — فتميِّز بعضه من بعض، وتعرف الحق من الباطل؛ ثم تؤديه إلى الحافظة، التي مجراها مؤخّر الدماغ، والقوة الناطقة تعبِّر عما في النفس بالألفاظ للسامعين، أو تُقيِّدها بصناعة الكتابة، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة[1].

والقوة السامعة مقدَّمةٌ على القوة الباصرة، في الحواس الظاهرة، لأن الباصرة مقيدةٌ باللحظة التي تُبصِر فيها، ويشغلها ما تحسه بالفعل في تلك اللحظة؛ أما السامعة فهي تعي ما أحسَّته في الماضي، وتسمع نغمات الأفلاك المتآلفة؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان، وفعلهما لا يدخل فيه عنصر الزمان.

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة، نجد خصائص العقل الإنساني تتجلّى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها، وفي استعمال اللغة وفي التصرف في أنواع الأعمال.

والعقل يحكم على الأفعال، وينعتها بالخير والشر، وتتجه الإرادة بما يتفق مع هذا الحكم. ويجب أن نبرز شأن اللغة من حيث قيمتُها في ميدان المعارف عند الناس. والفكرة التي لا تستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغةٍ ما، لا يمكن أن تكون موضوعاً للفكر؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته[2].

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا.

٩ — فلسفة الدين:

وتعاليم إخوان الصفا، في صورتها الأخيرة، هي فلسفة للدين، غايتها التوفيق بين العلم والحياة، بين الفلسفة والدين، والناس في هذا يختلفون اختلافاً بيِّناً؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلِّصوا عبادتهم لله من علائق الحس؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين. وإذ بلغت النفس مقامَها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية.

---

(١) رسائل ج ٢ ص ٣٤٧، ٣٤٩ — ٣٥٠.

(٢) رسائل ج ١ ص ٣١٨.

ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال[1]؛ وقد قالوا: إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أُرسل إلى قوم بَدْوٍ أُمّيّين، يسكنون الصحراء، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة. وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم، وينبغي لمن هم أرقى منهم في المعارف أن يؤوِّلوها تأويلاً ينفي عنها الصفة الحسية.

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم[2]؛ وكانوا يرون أن ثَمّ ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقليًا ميتافيزيقياً. وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال، الذي هو أول مخلوقاته، الناموسَ الإلهي الذي يشمل كلَّ شيء، كمبدأ ثالث؛ وهو وضعٌ محكَم لإله رحيم، لا يريد بأحد شرًّا.

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذِّب بالنار ونحو ذلك، أمورٌ لا يقبلها العقل، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها[3]؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآثمة تلقى جَهَنَّمَها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه، والبعث هو مفارقة النفس للجسد. أما القيامة الكبرى، في اليوم الآخر، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم[4]، ورجوعُها إلى الله ، وهذ الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً.

---

(١) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان، ومن إملاء الهوى عند المستشرقين، وعلى أي أساس يمكن أن يُنهض، أمام عاقل متفكر، مثلُ هذا الرأي؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بألفاظ من عند عن فكرة هي أيسر من هذا بكثير.

(٢) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية، وهي تقابل الأديان العقلية.

(٣) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين، انظر بنوع خاص ج ٤ ص ٦١.

(٤) رسائل ج ٢ ص ٤٢.

١٠ - مذهبهم في الأخلاق:

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب.

والإنسان يكون خيِّراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية، والعمل المحمود هو الذي تفعله النفس حرةً مختارة؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الرويَّة العقلية، والعمل الخليق بالأجر هو الذي يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهي؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات.

ولكن لا بد في هذا من أن تشتاق النفس إلى العالم الأعلى؛ ولذلك فالمحبة أسمى الفضائل، وهي المحبة التي غايتها الفناء في الله ، المحبوب الأول. تظهر هذه المحبة في هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشبع بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق؛ هذا الحب يُثلج الصدر، ويطلق القلب من عقاله، ويبعث في النفس الرضا في هذه الدنيا؛ وهو في الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزلي.

لا نعجب، بعد هذا، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد بخساً عظيماً، ويقولون إن الإنسان، على الحقيقة، هو النفس. ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل، ومع المسيح [عليه السلام] محتبسين إياها على قانون المحبة، ولكن يجب أن نعنى بالجسد ونُصلِح من شأنه، لتجد النفس الوقت الكافي الذي تبلغ فيه كمال رقيّها. وبهذه الروح يضع الإخوان للكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستعيرون مميزاته من خصائص الأمم المختلفة؛ فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو: أن يكون فارسيَّ النسب، عربيَّ الدين، عراقي الآداب، عبراني المخبر، مسيحيَّ المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، ملَكي الأخلاق، ربّاني الرأي، إلهي المعارف[1].

١١ - تأثير رسائل إخوان الصفا:

حاول إخوان الصفا، على هذا النحو، أن يوفقّوا بين الدين والعلم، ولكن هذا لم يُرضِ أهلَ الدين ولا أهلَ العلم؛ ذلك أن المتكلّمين نظروا إلى طريقة إخوان

---

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين، وخصوصاً آخرها، ج ٣ ص ٣١٦.

الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأويلاً يخرجه عن المراد منه نظرةَ ازدراء – كما أن رجال الدين المسيحيين يندِّدون اليوم بتفسير الكونت تولستوي للعهد الجديد؛ ثم إن المتشدِّدين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها.

غير أن رسائل إخوان الصفا، أو آراءهم، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المثقّفين؛ وأفصح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم، على طولها، مخطوطات كثيرةً، معظمُها حديثُ العهد؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم. وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق، وذلك عن طريق إخوان الصفا، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تثمر إلا في جو مصطنع هيَّأه لها الأمراء. والإمام الغزالي يرمي بفلسفة إخوان الصفا جانباً، ويعدُّها فلسفةَ العامة من الناس؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير[1]؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به.

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي. وعبثاً حاول البعض أن يقضي عليها، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م[2].

---

(١) ارجع إلى كتاب المنقذ من الضلال ص ١٤ وص ١٩، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة، وإنها على التحقيق «حشو الفلسفة».

(٢) انظر آخر الفصل الخاص بابن سينا.

الباب الرابع ═══ الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونيّة الجديدة في المشرق

الفصل الأول

الكندي (١)

١ - حياة الكندي:

يتصل الكندي، من وجوه كثيرة، بمتكلمي المعتزلة(٢) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الجديد، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة، قبل كلامنا عن الرازي، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥).

غير أن الروايات المأثورة مجمعةٌ على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشّائين في الإسلام؛ وسيتبين مما يلي مقدارُ ما في هذا القول من حق، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة(٣).

---

(١) انظر مقالتي: «عن الكندي ومدرسته». "Zur Kindi und seiner Schule", in Stein's Archiv fur Geschichte der Philosophie XIII, S. 153 ff. وقد أُخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير. (المؤلف). انظر ما جاء عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية، وبحثاً عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣، وبحثاً آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير.

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها.

(٣) ليرجع القارىء فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفسلفية وتصديرنا الوافي عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله. ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة. ونظراً لأني قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل ففي ذلك غنى عن التطويل في التعليق على هذا الفصل.

كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي[1] (من قبيلة كندة) عربيٌّ المُنْتَسَب؛ فلُقِّب لذلك «فيلسوف العرب»[2]، وتمييزاً له عن أقرانه من المتوفِّرين على دراسة الحكمة العقلية من غير العرب.

والكندي يردّ نَسبَ نفسه إلى ملوك كندة القدماء. ونحن لا نتعرض هنا لتمحيص هذه الدعوى[3]، وأيّا ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب جزيرة العرب، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل. ونزح كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة. وقد وُلد فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على الأرجح، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها.

ويظهر أن الكندي حصَّل بعض علومه في البصرة، ثم في بغداد، أي في حواضر الثقافة في عصره؛ ومن هنا صار الكندي يجعل لثقافة الفرس وحِكْمة اليونان شأناً أكبر مما يجعل لدين العرب وفضائلهم[4]؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك، أن قحطان، الجد الأعلى لعرب الجنوب، أخٌ ليونان الذي انحدر من سلالته الإغريق[5]. وكان يمكن القولُ بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد، حيث لم يكن أحدٌ يَحْفِلُ بجنسيَّةٍ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب.

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة، ولا نعرف منصبَه فيه، ويُذكر أنه

---

(١) اتفق صاعد (ص ٥٩)، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة ليبتزج ١٨٧١)، وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي.

(٢) ارجع مثلاً الى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦، والقفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ وابن النديم ص ٢٥٥.

(٣) انظر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قحطان. عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م).

(٤) هذا ما تعارضه آراء الكندي معارضة تامة – وليراجع القارىء رسائله فهي رغم أنها فلسفية تفيض الإيمان وتنظيم النبوة المحمدية وعلوم القرآن.

(٥) ينسب المسعودي (مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٣ – ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوي العناية بأخبار المتقدمين، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه، ويذكر عليه رداً شعرياً طريفاً لأبي العباس عبد الله بن محمد الناشي.

كان يترجم كتب اليونان إلى العربية[1]، وأنه كان يهذّب ما يترجمه غيره، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى: «أرثولوجيا أرسطو طاليس»[2]؛ وتروى لنا أيضاً أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي. وربما كان فيلسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل المنجّم أو الطبيب، وقد يكون أيضاً عمل بديوان الخراج؛ غير أنه أقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السُنّة، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ - ٨٦١ م)، وحُرِم من كتبه زماناً طويلاً[3]، أما عن خصاله فالمتقدمون يذكرون في كتبهم انه كان بخيلاً ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدّبين الظرفاء، ومن أهل الشغف بالكتب.

ونحن نجهل السنَة التي مات فيها الكندي جهلنا للسنة التي وُلد فيها؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك. ومن عجب أن المسعودي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤)، مع عظيم إجلاله للكندي، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد؛ والراجحُ الذي يُستَفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية. وفي هذا التاريخ كان دورٌ صغير من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكّد لها بقاء يدوم نحواً من اربعمائة وخمسين عاماً أخرى؛ مع أنها كانت مهدَّدة بقران في الكواكب. وربما يكون في هذا ما يرضي عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين؛ فقد صدَّقت الأيام نبوءته، فلم تقصرُ إلا بما لا يتجاوز نصف القرن[4].

---

(١) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧: «وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حُذّاق التراجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري». وأغلب الظن أن الكندي لم يكن «ناقلا»، أعني مترجماً بالمعنى الذي تفهمه الآن.

(٢) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو - لذكره بين كتبه؛ لكن الكندي لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسائله.

(٣) ابن ابي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٤) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاء المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م)، أي أنها=

٢ – موقفه من علم الكلام:

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم[1]. وقد تمثّل كل ما كان في عصره من علم؛ ولكن رغم توصله الى الملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها، فإنه لم يكن عبقرياً مبتكراً بوجه من الوجوه[2]

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نَزْعةُ المعتزلة[3] فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها، هل هي توجد قبلَ الفعل أو تكون معه؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد. وقد عارض الكندي نظريةً كانت تُنسَب في ذلك الزمان للهنود أو البراهمة، أساسُها أن العقل وحدَه يكفي مصدراً للمعارف، وأخذ يدافع عن النبوّة[4]؛

= ظلت نحو أربعمائة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م). ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه: Receuil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam, Paris, 1929 إلى أن الكندي توفى عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م). وجعل الأستاذ نللينو في كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م)؛ ولكن يفهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ – انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ – ١٤٨.

(١) انظر القفطي ص ٢٤٠.

(٢) هذا حكم لا أساس له، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكراً، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك.

(٣) يذكر ابن النديم القفطي وابن أبي أصيبعة للكندي كتاباً في أن أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها، ويذكر أن له كتباً في التوحيد؛ والعدل والتوحيد أكبر أصلين من أصول المعتزلة؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على التنويه والمانية والملحدين؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين، وفي الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام؛ وقد كان متصلاً بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة، وأصابه شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل؛ وهو رياضي وطبيب، ويقول الشهرزوري في نزهة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبةالجامعة ص ١٨٣) إن الكندي كان مهندساً وإنه قد جمع في تصانيفه من الشرع والمعقولات. وهو، وإن كان يسمى فيلسوف العرب، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة، كما تراها عند الفارابي. انظر: Ibrahim Madkour: La place d'al Farabi dans l'ecole philosophique musulmane, Paris 1934, p.5, 8 - 9.

(٤) للكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له القفطى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١)، وتجد رأي الكندي في علم=

ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل؛ وقد حدا به الإلمامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض، فوجدوها مُجْمِعةً بأسْرِها على الاعتقاد بأن العالَمَ صادرٌ عن علة أُولى واحدة أزلية، لا يستطيع علمُنا أن يعرِّفها بأكثر من هذا[1]؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر ثاقب أن يُقِرَّ بألوهية هذه العلة الأولى، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل، وأرسل رسله شهداء على الناس، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم، وأن ينذروا من عصاهم بالعذاب الدائم.

٣ – الرياضيات:

وتنحصر فلسفةُ الكندي الحقيقية، كما تنحصر فلسفة معاصريه، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية[2] التي تمتزج فيها الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات[3]. وكثيراً ما نجده في تآليفه يرسل لخياله العنان، فيتلاعب بالحروف والأعداد[4].

وقد طبّق الرياضيات في أبحاثه الطبيّة، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركّبة، والواقع أنه بنى فعل هذه الأدوية، كما بنى فعل الموسيقى، على نسبة المتوالية الهندسية المتضاعفة. والأمرُ في الأدوية أمرٌ تناسب في الكيفيات المحسوسة وهي: الحار والبارد والرطب واليابس؛ فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة ١ فلا بد أن يكون من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل، وإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة ٢ فلا بد له من الحارة أربعة أمثال حرارة المزيج المعتدل، وهلم جرّاً[5] ويظهر أن الكندي

= الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه، في رسالته في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ص ٣٦٠ – ٣٦٣، ٣٧٢ – ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله.

(١) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكندي «رسالة في افتراق الملل في التوحيد، وأنهم مجمعون على التوحيد، وكل قد خالف صاحبه».

(٢) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة.

(٣) له «رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة» (ابن أبي أصيبعة والقفطي).

(٤) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكميته التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل.

(٥) تعرض ابن رشد في كتابه «الكليات» عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية لرأي الكندي هذا ونقده نقداً شديداً. وهو يعيب الكندي بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية جاء بشناعات وهذيانات=

عوَّل على الحواس، ولا سيما حاسة الذوق، في الحكم على هذا الأمر، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها. ولكن هذا الرأي، إن كان طريفاً مبتكراً على الإطلاق، فهو لا يعدو أن يكون من جانبه سوى تلاعب بالخيال الرياضي.

على أن كاردان (Cardan)[1]، أحد فلاسفة عصر النهضة، اعتبر الكندي، لقوله بهذه النظرية، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ المفكرين عقولاً.

٤ - الله ، العالم، النفس:

كان الكندي، كما تقدم القول، يذهب إلى أن العالمَ مخلوق لله ، وفعلُ الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة. فالأعلى يُؤثِّر فيما دونه. أما المعلولُ فلا يؤثر في علته التي هي أرقى منه في مرتبة الوجود؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول[2]، بحيث نستطيع من معرفة العلل، كالأجرام السماوية، أن نعرف المعلول، كالحوادث المستقبلة؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم[3].

وكمال التَّحقُّق إنما هو من شأن العقل، وإلى العقل مردُّ كل فعل. والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها.

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي؛ وعنها صدر عالمُ الأفلاك. والنفس الإنسانية فيضٌ من هذه النفس؛ وهي من حيث طبيعتها، أعني

= أدت إلى تخبط في علم الأدوية. وليس من السهل معرفة اسم كتاب الكندي؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء المركب. راجع كتاب «الكليات» لابن رشد، طبعه المغرب، ١٩٣٩ ص ١٦١ فما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندي في المشكلة ونقد ابن رشد له

(١) Cardanus: De Subtilitate, iib, XVI, - راجع تصديرنا للجزء الأول من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته.

(٢) تجد بعض هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز. لكن الفعل الحق، وهو الإيجاد عن عدم، لله وحده. وكل شيء حادث بفعل الله .

(٣) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية.

من حيث ما يصدر عنها من أفعال، مقيدةٌ بمزاج جسدها، أمّا باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية[1].

ويذهب الكندي إلىأن نفس الإنسان جوهرٌ بسيط غيرُ فان، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس؛ ولكنّها مزوّدة بذكرى حياتها السابقة. وهي لا تطمئن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائلُ، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام.

والحقُّ أنه لا دوام لشيء في هذا العالم، عالم الكون والفساد، الذي قد يُسلب منا في أي لحظة كلُّ ما هو عزيز لدينا من مُقْتنياته، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل. فإذا أردنا أن تَقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا، وألا يسلب منا ما هو حَبيبٌ إلى نفوسنا، وجب علينا أن نُقْبِلَ على خيرات العقل الدائمة، وعلى تقوى الله ، وأن نَعْكُفَ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همَّنا، معتقدين أننا قادرون على استبقائها، فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود[2].

٥ - نظرية العقل:

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركناها المحسوسُ والمعقولُ والتي تنزع نزعة خُلقية ميتافيزيقية. ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسيّة وإما أن تكون عقلية؛ أما ما بين قوّتي النفس الحسيّة والعقلية، وهي القوة

---

(١) في المكتبة التيمورية(رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة للكندي في النفس، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٧٦)، وقد ذكر فيها الكندي آراء لأرسطو وأفلاطون وغيرهما. والنفس بسيطة، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها، وصارت شبيهة بالله. والجري وراء اللذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقيلة. وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة. وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي، ص ٢٧٠ فما بعدها.

(٢) راجع رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان، وقد أعددناها للنشر، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فما بعدها.

المتخيَّلة أو المتصورَّرة؛ فتسمى عنده قوة متوسطة؛ فالحواس تدرك الجزئي أو الصورة المادية، على حين أن العقل يدرك الكلي، ويدرك الأنواع والأجناس، أي الصورةَ العقلية. وكما أن المحسوس في النفس هو الحسّ، فكذلك المعقول هو والعقل شيء واحد[1].

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (vous) في الصورة التي ظلَّت عليها تتبوأ مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندي، من غير أن ينالَها تغييرٌ كبير. وهذه النظرية من المميزات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية في طول مجرى تاريخها. على أنه إذا كان يتجلى في نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعاني الكلية عنايةٌ علمية أيضاً بالواقع الطبيعي فإن من أول ما يبدو في المباحث الفلسفية للمسلمين في العقل حاجتُهم ورغبتهم من جانبهم في الثقافة العقلية.

والكندي يقسِّم العقل[2] أربعة أقسام: أولها العقلُ الذي هو بالفعل دائماً، وهو علة جميع العقول والمعقولات؛ فهو عنده، فيما يُرجَّح، الله أو العقل الأول المخلوق؛ وثانيها العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة؛ وثالثها العقل كعادة (habitus) وهو الذي في النفس بالفعل وتستطيع استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب؛ ورابعها عقل هو فِعْلٌ به تُظهر النفس ما هو فيها بالفعل[3].

---

(١) راجع رسالة الكندي في العقل ورسالته في ماهية النوم والرؤيا، في الجزء الأول من رسائله.

(٢) تجد تفصيل ما يلي في رسالة الكندي في العقل.

(٣) هذه ترجمة دي بور للأصل اللاتيني، إلى اللغة الألمانية، ويحسن أن نذكر النص اللاتيني نقلاً عن نشرة ناجي (A. Nagy) لرسالة العقل، بحسب ترجمة يوحنا الإسباني، وذلك في مجموعة Clemens Baumker التي نشرها Beitrage zur Gesechichte des Philosophie des Mittelaters و مجلد ٢، الكراسة الخامسة: "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum". ويوجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et literaire du moyen age و عام ١٩٢٩ – ١٩٣٠ بباريس. وقد ناقشناه هو وغيره وبحثنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل للكندي ص ٣١٢ – ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله.

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي، فعل الإنسان ذاته؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً.

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبةٌ من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus).

وهذا الرأي الأساسي الذي قال به القدماء، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آتٍ من مصدر خارج عنّا، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية. غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة، لأن «العقل الفعال» الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطو، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد.

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإلهه أو آلهته الفضلَ في أحسن ما عنده؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبُون أفعالنا الخُلُقيَّة إلى الله بلا واسطة[1]. أما عند الفلاسفة فالعلم أعظم قدراً من العمل؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس الأدنى، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان، أما علمه الأسمى أو العقل المحض فهو فيْضٌ من العالم العلوي، أي من جانب الله.

وجليٌّ أن نظرية العقل، كما نراها عند الكندي، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي، في الكتاب الثاني «في النفس»؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيداً لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام[2]

---

(١) هذا التعميم يحتاج إلى التخصيص؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها، وهو يثاب ويعاقب على ذلك.

(٢) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع، ورغم غموضها واضطرابها، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤، ٥ أن العقل عنده:
١ – عقل منفعل: وهو من المعقولات بمثابة المادة من الصور، ويسمى عقلاً بالقوة، وهو يقبل الاتحاد بجميع المعقولات (كتاب النفس ٤٣٠ أ، سطر ١٠ – ٢٥).
٢ – عقل فعال: وهو بمثابة الصورة من الهيولى. وهو يقدر على إحداث كل المعقولات في العقل المنفعل (نفس المصدر).=

أما الكندي فيقول إنه يمثل رأي أفلاطون وأرسطو، وعنده تمتزج الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة، فلا بد من ذكر العدد «٤» في كل شيء ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو[١].

٦ – الكندي باعتباره أرساططاليسيا:

والآن فلنجمل ما قلنا: الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد، مع إضافات من المذهب الفيثاغوري الجديد[٢]. والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط، شهيد الوثنية في أثينة؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد.

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حَذْوَه في تآليفه[٣]، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً

= ٣ – عقل بالملكة: هو العقل المنفعل بعد حصول المعقولات فيه، بحيث يكون قادراً على تعقلها متى شاء، وهو في هذه الحالة بالقوة، إلا أنها ليست قوة كالتي كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب، سطر ٥ – ١٠). ويجب أن نلاحظ أن هذه العقول جميعاً في النفس (انظر أيضاً: (P.6 Gilson, Archives,) أما عند الإسكندر الأفروديسي فالعقل كما يذكر جيلسون (Gislon, Archives, P.8): (١) عقل هيولاني (Intellectus materialis) و (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat) (٣) عقل فعال (intellectus agens) والأول ليس مادياً، وإنما يسمى بالهيولاني تشبيهاً له بالهيولى التي قد تقبل جميع الصور (Gilson P.8) و والثاني هو الهيولاني بعد حصول المعقولات فيه بالفعل، ومثاله قوة الكتابة في الكاتب (Gilson, P. 11). والثالث مفارق، وهو الذي يحدث المعقولات في العقل الهيولاني (Gilson P. 13) ك وهو الله عند الإسكندر الأوفروديسي.
ويشبه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر، والعقل الفعال الذي هو الله ، من الإسكندر وحده، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع، وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر، لأن النفس تبين به عما فيها إلى عقل آخر، وهو، كما يقول جيلسون (Gilson P. 23) ، قليل الشأن ولا ينبني عليه فرق حقيقي بين التصنيفين. راجع مقدمتنا لرسالة العقل والعقل الرابع هو العقل البائن بمعنى الظاهر أو المبين.

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل للكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه.
(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذه تأييداً كافياً.

في ثَبْت الكتب التي صنَّفها الكندي[1]، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو، بل درس ما تُرجم منها وحاول إصلاحه وشرحه.

ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً؛ ويعزّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناه بالقوة لا بالفعل، وأن الحركة لا نهاية لها[2]، ونحو ذلك من المسائل؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام، وكذلك كان إخوان الصفا، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية، شأنها شأنُ العدد.

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار، واشتدَّ في ذلك، بأن أعلن أن الكيمياء عِلم خادع زائف. وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو، في رأي الكندي، يَخْدع الناسَ أو يخدع نفسه. وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأي الكندي هذا[3].

٧ – أصحاب الكندي:

أما تأثير الكندي معلِّماً ومؤلِّفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب. وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غيرَ مدافع

---

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ «ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في= = تواليفه حذو أرسطوطاليس» (انظر أيضاً: G. Flugel, al-Kindi, Leipzig 1857, S. 6. ك فهو يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جلجل، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (٧٣) – ٨٠ (٢١).

(١) ارجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flugel ترى أنه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وألفاظه وموته ومحاوراته. أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم.

(٢) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان. والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان – راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله.

(٣) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيميائيين (القفطي ص ٢٤٦)؛ وللرازي «كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في الممتنع» (ابن أبي اصيبعة ج١ ص ٣١٦)

أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م[1]، وكان صديقاً للخليفة المعتضد، وتولى الحسبة في حكومته[2]، وقد ذهب ضحية طيش المعتضد[3].

اشتغل السرخسي بالكيمياء، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في عجائب مخلوقاته، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ.

وأكثرُ من السرخسي ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى[4] عام ٨٨٥م. ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم، ويروى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين[5]. وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكْمُلْ له، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم. وسواء أكان هذا قد وقع فعلاً أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يُمَيِّزُ العرب في تحصيلهم للعلوم في القرون الأولى، بما كان فيهم من شَغَف بالعلم، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمُها.

ولم يخرج تلاميذ الكندي بوجه من الوجوه عن آراء أستاذهم، ولم يخلص إلينا من آرائهم إلا بعضُ ما كتبوه مُقْتَبساً في كتب متفرقة، وقد يجوز أن شيئاً من

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي، ويذكر ابن ابي اصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤، ٢١٥).

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤.

(٣) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسي «كان أولاً معلماً للمعتضد، ثم نادمه وخص به، وكان يفضي إليه بأسراره، ويستشيره في أمور مملكته، وكان الغالب على أحمد بن الطيب علمه لا عقله. وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد، فأفشاه وأذاعه بحيلة من القاسم عليه مشهورة، فسلمه المعتضد إليهما، وقد قتله القاسم بعد سجن في عام ٢٨٦ هـ.

(٤) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي – يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان سنة ٢٧٢ هـ وقد جاوز المائة.

(٥) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر، أنه «كان يضاغن الكندي، ويغري به العامة، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة، فدس عليه الكندي من حسّن له النظر في علم الحساب والهندسة؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم، وانقطع شره عن الكندي بنظره في هذا العلم، لأنه من جنس علوم الكندي»، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره.

آرائهم حُفظ في رسائل إخوان الصفا؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً[1].

(١) ولا يحسن أن ننتهي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته أبداها القاضي صاعد في طبقات الامم(ص ٦٠ طبعة مصر) وتابعه فيها ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٨) يقول صاعد عن الكندي: «ومنها كتبه في المنطق، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عظيماً، وقلما ينتفع بها في العلوم، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها؛ وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات، فحينئذ يمكن التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل»، وسواء كان إغفال الكندي هذه الصناعة جهلاً أو ضنا بها فهو نقص في نظر صاعد. ويذكر القفطي (ص ٢٤١) مثل ما يذكر صاعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل «التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها»، ويقول: إن صناعة التركيب التي قصدها في تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهي الغني عنها بتبحره في هذا النوع. وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله في كلامه عن الفارابي (ص ٦١) وتابعه عليه القفطي (ص ١٨٢)، وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٦). يقول صاعد إن الفارابي ثبَّت: «على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرّف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة». ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١، ص ٢٨) من أن أصناف المخاطبات التي تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة: يقينية، وظنونية، ومغلّطة، ومقنعة، ومخيلة. والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسبل المؤدى إليها ويشبه أن تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي، ويقابلها البرهان، والجدل، والأقاويل المغلطة، والخطابية، والشعرية. أما المقولات والعبارة والقياس فهي توطئة للبرهان، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال، والأقوال تتكون من مفردات المعقولات. فكأن صاعد يقول: إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق، وبيان خصائص كل منها، وقوانينه، ومقدار ما فيه من الحق، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلا منها في مكانه، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق؛ ولا شك أن صاعداً أصاب في قوله إن هذه الصناعة لا يستغني عنها إلا المتبحرون.

الفصل الثاني

الفارابي (١)

١ - أصحاب المنطق:

أخذ أصحابُ المنطق أو أصحابُ ما بعدُ الطبيعة(٢) يتميزون، في القرن العاشر

---

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر «فيلسوف العرب»، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب، فقد اعتبر الفارابي«فيلسوف المسلمين بالحقيقة» (صاعد ص ٦١) «وفيلسوف المسلمين غير مدافع» (القفطي ١٨٢)؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠): إنه «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس ابن سينا، بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه». ويقول ظهير الدين البيهقي (تاريخ حكماء الإسلام مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٨٢، وهو كتاب تتمة صوان الحكمة للمؤلف نفسه، وقد نشر في لاهور، ١٣٥١ هـ). والشهرزوري (نزهة الأرواح وروضة الأفراح مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي: «وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه»، ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام فيما يفوق الحصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي، من غير تغيير حتى في ألفاظها. ونكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وصوله عند الفارابي. راجع ما يقوله منك في كتابه Melanges ص ٣٤٢). ويقول ديتريصي Dieterici في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) «إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية». والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونضوجاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة. وإذا كان الكندي، كما ألمع إليه دي بور، قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين – ونستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته – فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية، وهي عنده أوضح وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق المصطنع وعن العجمة الفكرية واللغوية. وقد كان الفارابي يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل. ارجع إلى ما كتب عن الفارابي بدائرة المعارف الإسلامية، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير المرحوم الأستاذ عباس محمود عنوانه: نظرية المعرفة وصلة العلم بالدين عند الفارابي، وإلى بحث قيم جداً للدكتور ابراهيم مدكور: Ibrahim Madkour: La place d'al Farabi dans l'ecole Philosophique musulmane, paris, 1934. ويجب على القارىء الرجوع الى كتب الفارابي ورسائله المشار اليها اثناء البحث، وأهمها مجموعتان: احداهما طبعت بليدن والأخرى بحيدر آباد.

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهجهم يقوم على=

الميلادي (الرابع الهجري)، عن الفلاسفة الطبيعيين. والأولون يتبعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقةً وصرامة من منهج المتكلمين، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التي يتناولها الطبيعيون. وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو، الذي وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد.

وهنا نجدنا أمام اتجاهين في العلم، عُني بكل منهما فريق.

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا – على تفاوت – بدراسة ما في الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة، كما هو الحال في علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر. وهم أبداً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تتسنّى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذي تتجلى حكمتُه ويتمثل إحسانُه في مخلوقاته، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه.

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يُباين طريق الطبيعيين كل المباينة. فالحادث الجزئي في نظرهم ثانوي الشأن، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت كلي، ويمكن استنباطه من هذا الكلي.

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يجعلون دراسة آثار الأشياء أساساً لأبحاثهم،

= استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة؛ فمثلاً يؤلف ابن سينا كتاباً في النفس على سنة الاختصار «ومقتضى طريقة المنطقيين»، وفي كتاب النفس (طبعة فانديك ص ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل «على مقتضى طريقة المنطقيين». وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان، وهو ما نلاحظه في طريقة الفلاسفة في الاستدلال، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابي كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من باديء الرأي المشترك دون تمحيص. وكان للفارابي عناية خاصة بالمنطق، وقد عني بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك ص ٣٤٢)، ويوصي ابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي أحد معاصريه وهو صموئيل بن تبون ألا يقرأ في المنطق إلا كتب الفارابي، «لأن كل ما ألفه، خصوصاً كتاب مبادىء الموجودات، فهو زهرة الدقيق الخالصة». (مونك ص ٣٤٤). وقد نبّه صاعد في طبقات الامم على فضل الفارابي في المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل. راجع ما تقدم، هامش ص ١٤٩ – ١٥٠.

فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء، باستنباطها من أصولها؛ وهم في كل أبحاثهم يتلمّسون ماهيات الأشياء وحقائقها، من أدناها إلى ذات الله . ولكي نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أولَ صفة لله في نظرهم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود، على حين أن أولَ صفاته عند الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم(١) .

(١) ولنوضّح طريقة الفارابي الاستنباطية بأمثلة من ميدان الميتافيزيقي تبين معنى كلام المؤلف: فالفارابي، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً، يقول إن أحد طريقي الاستدلال على وجود الله هو النظر في «عالم الخلق» وما فيه من أمارات الصنعة والإتقان، وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل؛ ولكن الباحث، إذا سلك هذا الطريق، عرضةٌ لأن يختلط عليه الأمر، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق المعرفة. أما الطريق الآخر الذي يؤثره الفارابي فهو أن يتأمل المفكرُ «عالمَ الوجود المحض»، وذلك على أساس أن فكرة«الوجود» «والوجوب» (وجوب الوجود أو الوجود الواجب) «والإمكان» (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) معان عقلية واضحة مركوزة في الذهن، يدركها العقلُ من غير توسط معانٍ أخرى ولا بمساعدتها. ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً،وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال؛ وإما أن يكون ممكناً، وهو وجود الموجود الذي وجوده من غيره، بحيث لو فُرض عدمُ وجوده لما لزم عن ذلك محال. وهذا الممكن، الذي ليس وجوده من ذاته، يستوي وجوده وعدمه، بحيث إذا وُجد لا بد أن يكون وجوده من غيره. الممكن – بل لا بد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته، هو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات. ويرى الفارابي – كما رأى ابن سينا بعده – أن هذين الطريقين لإثبات وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية: «سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّنَ لهم أنه الحق، أو لم يكفِ بربّك أنه على كل شيء شهيد» [سورة ٤١ (فصلت) آية ٥٣]. النظر في آيات الكون هو الطريق الأول، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء إلى صانعها، وهو في الشطر الأول من الآية؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاهتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني، طريق «الحكماء الإلهيين»، أي حكماء ما بعد الطبيعة، وهو في الشطر الثاني من الآية، وهو في رأي «الحكماء الإلهيين» أوثق من الطريق الأول، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظره في معنى الوجود.
ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول، ملخصه: كل حادث في عالم الكون والفساد ممكنُ الوجود، لأنه لو كان واجبَ الوجود لما كان حادثاً، ولو كان ممتنع الوجود لما وُجد؛ والممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته.
وثمّ طريقةٌ أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة=

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥). وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي، والتي مهَّد الكندي وغيره إليها السبيل، فهي تبلغ أوجها ممثلةً في رجل معاصر للرازي، وأصغر منه سناً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي.

٢ - حياة الفارابي:

ولسنا نعرف على وجه اليقين، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي، يظلّه الملوك بسلطانهم؛ ثم ظهر آخر الأمر في زي أهل التصوّف.

ويُقال إن والد الفارابي كان قائد جيش، وأصله فارسي، وإن الفارابي نفسه وُلد في وسيج، وهي قرية صغيرة حصينة، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر.

حصّل الفارابي علومه في بغداد، وقرأ بعضها على معلّم نصراني، وهو يوحنّا ابن حَيلان[1]، وألمّ في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلين للمجموعتين الثلاثية

= الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة، كالإنسانية في الإنسان؛ ولكل منها هُويّة أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات. ولما كانت الماهية ليست داخلة في الهوية، ولا هذه في تلك، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجودُه المتعين أو هويته مغايرٌ لماهيته معلولاً لغيره، ولا يمكن تسلسل العلية والمعلولية، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباينة لهويته، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود بذاته - راجع من كتب الفارابي كتاب فصوص الحكم، طبعة حيدر آباد، ١٣٤٥ هـ ص ٦ - ٧، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل للفارابي)، ص ٦٥، ٦٦، وكتاب الدعاوى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ٢ -٣، وشرح رسالة زينون، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ٣ - ٤، وكتاب فصوص الحكم حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص٢ -٣.

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المقتدر (التنبيه والإشراف للمسعودي، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢ وتاريخ الحكماء للقفطي ص ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٣٢٠ هـ).

والرباعية (Trivium und quadrivium)[1] عند النصارى في القرون الوسطى. ويدلنا بعض مؤلفاته، ولا سيما في الموسيقى، على أنه درس الرياضيات؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)[2]. ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية، وهو أمر بديهي يظهر لأول وهلة. وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة؛ غير أن وَلُوعَه بالمترادف في الألفاظ والجمل، بين حين وآخر، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي.

والفلسفة التي تدرَّب عليها الفارابي يرجع أُصلها إلى مدرسة مرو؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حرّان والبصرة؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية.

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد، واشتغل فيها زماناً طويلاً، ارتحل عنها إلى حلب؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية. نزل الفارابي مدينة حلب، واستقر في مجلس سيف الدولة[3] الزاهر؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة[4]، ومات في دمشق، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠ م[5]. ويروى أن أميره تزيّى بزي أهل التصوف وصلّى

(١) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق، والرباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك.

(٢) يذكر ابن خلكان في حكايته لقدوم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين، ثم أبكاهم، ثم أنامهم، وانصرف؛ وهذا كلام يشبه الأساطير. وقد ذكر ذلك البيهقي والشهرزوري في كتابيهما المتقدمين.

(٣) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان، ولد عام ٣٠١ هـ أو ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ في حلب. وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماحة ورجاحة العقل؛ وسيف الدولة واسطة قلادتهم، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته للعلماء، «ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر» (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١، ٤٦٣).

(٤) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) «وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء او مشتبك رياض»، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه.

(٥) اتفق القاضي صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤)، والقفطي (ص ١٨٣) =

عليه[1] [في بعض خاصته]. ويخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين؛ فلا شك أنه كان رجلاً هرماً قد تقدمت به السن. وقد مات أبو بشر متّى[2]، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي[3] مات عام ٩٧١ م، وسنّه إحدى وثمانون عاماً.

٣ - موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو:

ولم يعيّن أحدٌ الترتيبَ التاريخي لمؤلفات الفارابي، وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحى المتكلمين[4] والفلاسفة الطبيعيين؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا، فهي مؤلفاتٌ كتبها للجمهور أو صنّفها أيام صباه؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحوّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو، ولهذا سماه أهلُ الشرق «المعَلّمَ الثاني»[5]، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره «المعلم الأوّل»].

= وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابي توفى عام ٣٣٩ هـ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً، كما يقول أصحاب التراجم، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له. على أن البيهقي والشهرزوري يذكر أن ظروف وفاته على صورة أخرى.

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede، ومعناها كلمة التأبين، تقال عن الميت؛ والمذكور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في نفر من خاصته، ويغلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet، في معنى الصلاة.

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم؛ وقد توفى أبو بشر عام ٣٢٨ هـ كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥).

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست(ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) - أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي، وإليه انتهت الرياسة ومعرفة العلوم الحكمية في وقته؛ قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي، وكان أوحد دهره، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية، وكان جيد النقل.

(٤) يذكر ابن أبي اصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨ _للفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين.

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ - ٩٩ طبعة ليبتزج ١٨٣٥ م) نقلاً عن كتاب حاشية المطالع، أن مترجمي المأمون أتوا بتراجم مخلوطة لا توافق ترجمة أحدهم ترجمةَ الآخر، «فبقيت تلك التراجم هكذا غير محررة، بل أشرف أن عَفَت رسومُها، إلى زمن الحكيم الفارابي؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجـم=

ومنذ أيام الفارابي أُحصيت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له، ورُتِّبت على صورة لم تتغير في جملتها، وصارت تُفسَّر وتُشرح على طريقة الفارابي[1] وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي: كتاب المقولات «قاطيغورياس»، وكتاب العبارة «باري أرمنياس»، وكتاب القياس «أنالوطيقا الأولى»، وكتاب البرهان «أنالوطيقا الثانية»، وكتاب المواضع الجدلية «طوبيقا»، وكتاب الأقوال المغلِّطة «سوفسطيقا»، وكتاب الخطابة «ريطوريقا»، وكتاب الشعر «بويطيقا»[2]. أما إيساغوجي فرفوريوس «الكليات» فهو مقدمةٌ لهذه الكتب. وتأتي بعد ذلك الكتبُ الثمانية التي تبحث في الطبيعيات، وهي: السماع الطبيعي[3] Auscultatiophysica، وكتاب في السماء والعالم de caelo et mundo، وكتاب الكون والفساد de genratione et corruptione، وكتاب الآثار العلوية Meteorologie، وكتاب النفس de Anima وكتاب الحيوان؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة، وفي الأخلاق، وفي السياسة الخ.

وكان الفارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى «أوثولوجيا أرسطوطاليس»

= من بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة، فأجاب الفارابي، وفعل كما أراد، وسمى كتابه «بالتعليم الثاني»، فلذلك لقب «بالمعلم الثاني». ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوّداً بخط الفارابي في خزانة المنصور، حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب الشفاء، «ويفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثاني». وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٩ هـ). من أن أرسطو سمي بالمعلم الأول، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله، فأقام بناءه متماسكاً وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله، يجعله مشبهاً لأرسطو، ولذلك سمي «المعلم الثاني». ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام ينبغي أن نتلقاه بالتردد والحذر.

(١) لكن للكندي «رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة»، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٣٥٩ - ٣٨٤» وبين ترتيب الكندي وترتيب الفارابي شبه كبير، والكندي هو السابق، على كل حال.

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ - ١٣٩١ م)، ص ٢١ - ٣٣ تجد هذه الأقسام مذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته. وكذلك يتكلم الكندي عنها في رسالته.

(٣) يسميه الفارابي سمع الكيان - ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م)، ويسميه الكندي: الخبر الطبيعي أيضاً.

(Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة[1]. وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان، جارياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد، ومتمشياً، إلى حد ما، مع العقيدة الإسلامية.

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصِّل في نفسه صورةً شاملة للعالم؛ وإنّ سعى الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض[2]؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج، وفي العبارة اللغوية، وفي السيرة العملية لكل منهما؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد[3]. وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة[4]. ولما كان الفارابي يرى أن كُلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكرٌ مستقل، كان إجماعهما على رأي أوثق، في نظره، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء، إذ تُقَلِّد إماماً واحداً وتنقاد له انقياداً أعمى[5].

---

(١) يذكر الفارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو، ويسميه كتاب الربوبية؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض الجمع بين الحكيمين في إثبات الصانع وفي أمر المثل وفي العلاقة بين النفس والعقل.

(٢) انظر مقال البارون Carra de Vaux عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما: فأفلاطون تخلى عن أسباب الدنيا، وأرسطو آثرها، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك؛ أما أرسطو فأحس بقوة ورحب ذراع، فأقبل على الدنيا؛ فالتباين ناشىء عن نقص القوى الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر. ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين؛ فأفلاطون لم يدوِّن إلا أخيراً وبالرموز والألغاز، ضناً بالحكمة على غير أهلها، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف. والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والمقاصد واحدة، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين، وهكذا يمحو ما يتوهمه الناس خلافاً بينهما. ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتاب الربوبية، ظناً منه أنه لأرسطو، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر.

(٤) ليرجع القارىء إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون.

(٥) يقول الفارابي (الجمع ص ٣) إن العقل هو الحجة التي يعوَّل عليها؛ وهو لا يعني العقل الفردي بل العقول المختلفة المستقلة، ولذلك «احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك»؛ وهو يشترط الاستقلال، فلا يغتر باتفاق أناس=

٤ – الفلسفة:

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل[1]؛ وانما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس. وكان يرى أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرتُه؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة؛ ولو خالفت مذهب أرسطو[2].

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق[3]. والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية، وهو يحصر كل جهده في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة[4]، ونحن، بتحصيل هذا العلم، نتشبّه بالله [5]؛ والفلسفة هي، عنده، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون.

= كثيرين على آراء مدخولة، والجماعة المقلدون لرأي واحد، المذعنون لإمام يؤمهم، بمنزلة عقل واحد، وهو عرضة للخطأ؛ ولا شيء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحث ومعاندة وتبكيت. أما تعبير دي بور عن هذه الفكرة ففيه تهويل كبير.

(١) ابن أبي أصيبعة، ج ٢ ص ١٣٤.

(٢) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدَّم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أستاذ الفلسفة وأنه يجب أن يكون حسن الخلق متحرراً من الشهوة «كما تكون شهوته للحق فقط»؛ وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق، وألا يكون مبغضاً،فيدعوه ذلك إلى تكذيبه» وفي كتاب البيهقي (١٤ – ١٥) والشهرزوري (ص ١٨١) المتقدم ذكرهما أن الفارابي قال: «ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج، متأدباً بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع اولاً، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والغدر والخيانة والمكر والحيلة، فارغ البال عن مصالح معاشه... ... غير مخل بركن من أركان الشريعة،ولا بأدب من آدابها، معظماً العلم والعلماء، ولا يكون لشيء عنده قدرٌ إلا للعلم وأهله، ولا يتخذ علمه لأجل الحرفة، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور، ولا يعد من الحكماء».

(٣) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص ١١ – ١٢.

(٤) كتاب الجمع ص ١، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق، القاهرة ١٩٤٤ ص ٤٩ – ٥٤.

(٥) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣.

والفارابي يرمي المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة مشهورة مأخوذة من بادىء الرأي المشترك، من غير أن يمحصوها[1]؛ ثم هو يرمي الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون هَمَّهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة، ولا يحصِّلون صورة شاملة للموجودات. وهو قد حاول، خلافاً للأوّلين، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً؛ وخلافاً للآخرين، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كلُّ ما هو موجود.

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابي من الوجهتين التاريخية والدينية، أن نبدأ بالكلام عن منطقه، ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة، ونتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية.

٥ — المنطق:

وليس منطقُ الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي، بل هو يشتمل إلى جانب هذا، على كثير من الملاحظات اللغوية، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم[2]، ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس.

والمنطق، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج، ينقسم قسمين: الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود، وهي قسم التصور؛ ويشتمل الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين؛ وهو قسم التصديق. والتصورات — التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها، باعتبار ذاتها، علاقة بالخارج، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب. ويقصد الفارابي

---

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع المتكلمين المختلفة في نصرة العقائد، ويحصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مقررة يأخذونها مسلَّمة.

(٢) يقول الفارابي إن «نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمّة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها» (إحصاء العلوم ص ١٢، ١٨).

بالتصورات أبسط ما يرتسم في النفس، أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤدِّيها الحس ومن المعاني الأوّلية المركوزة في الذهن بفطرته؛ كمعنى الوجوب والوجود والإمكان[1]؛ وهذه الصور والمعاني يقينية أولية، يمكن أن نُنبِّه لها عقلَ الإنسان؛ وأن تَفطن لها نفسُه؛ ولكن لا يمكن أن يُبَرْهَن له عليها، ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم، لأنها بيّنه بنفسها ويقينيه إلى أقصى درجات اليقين[2].

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض؛ وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب. وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تُستْخرج منها بالقياس والبرهان؛ وهذه القضايا الأولية بيّنةٌ بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله[3]. ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق[4].

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي، عند الفارابي، المنطق على الحقيقة، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني المقولات)، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقي) وكذلك الأقيسة (أنالوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان[5]. وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم[6].

وأعلى هذه القوانين، عند الفارابي، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدقُ

---

(١) عيون المسائل ص ٢.

(٢) يميز الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر، وتصور يسبقه آخر، وهذا ينتهي إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود: وعنده أن هذه «معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن»، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التنبيه، إذ لا شيء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢).

(٣) يميز الفارابي أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشيء قبله، وبين تصديق لا يتقدمه شيء، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة، مثل إن الكل أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣).

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥.

(٥) إحصاء العلوم ص ٣١.

(٦) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢، بعد ذكر موضوعات العلوم: «وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم، بمقدار الطاقة الإنسية».

قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها، في وقت معاً بفعل عقلي واحد وعلى هذا ينبغي إيثار قسمة أفلاطون الثنائية "Dichotomie"، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي.

ولا يقنع الفارابي بالناحية الصورية من مبحث البرهان، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولّد العلم ويُحدثه. ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم[1]، فليس البرهان عند الفارابي آلة للفلسفة فحسب، بل هو أحرى أن يكون جزءاً منها.

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية.

وفي المواضع الجدلية يبحث الفارابي درجات الظن المتفاوتة، أو الطرق التي نُحَصِّل بها معرفة الممكنات. وتتصل بها الأقاويل المغلِّطة والخطابية والشعرية التي أهمُّ ما تقصده غاياتٌ عملية؛ ولكن الفارابي يضمها إلى المواضع الجدلية، ويجعل منها جميعاً منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً، وليس هو بحق؛ وهو يمضي قائلاً إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان «أنالوطيقا الثانية». فأما الظن فهو يمتد متدرِّجاً فيما بين المواضع الجدلية والشعرية، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة. فالشعر إذاً أحط أنواع المعرفة، وهو في رأي الفارابي كلام باطل وكذب لا قيمة له[2].

---

(١) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأي أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة، ورأي أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب، فيوافق على هذين الرأيين، فكأن البرهان عنده يعيِّن الحد.

(٢) يقول الفارابي إن البرهان الذي كذبه أقل من حقِّه يتعلَّم من كتاب مواضع الجدل، والذي كذبه مساوٍ لحقِّه يؤخذ من كتاب الخطابة، والذي كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ص ١).

وفيلسوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكليات، متابعةً لإيساغوجي فرفوريوس. والجزئي عند الفارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات، بل هو يوجد في الذهن أيضاً. وكذلك الكلّي، فهو لا يوجد وجوداً عرضياًفي الأفراد الخارجية فحسب، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن. والعقل الإنساني يستخرج الكلّي من الجزئيات بطريق التجريد[1]؛ غير أن الكليّ وجوداً بذاته، متقدماً على وجود الجزئيات. وإذاً ففلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي: الرأي القائل بأن الكلي سابقٌ على الجزئي (ante rem) و والرأي القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)[2] ولكن الوجود ذاته هل يُعَدّ أيضاً في جملة المعاني الكلية؟ أجاب الفارابي عن هذه المسألة التي أثارت كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماماً؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية، لا أنه مقولة تصدق على الشيء الموجود بالفعل، بحيث يمكن، لو حمل على الشيء في قضية، أن يبيّن شيئاً من أمره؛ فما وجود الشيء إلا الشيء نفسه[3].

٦ – الموجود، الله :

ونزعة الفارابي المنطقية نراها أيضاً متجلّيةً في مذهبه فيما بعد الطبيعة؛ وهنا نجد فكرة «الممكن» و «الواجب» تظهر بدلاً من فكرة «الحادث» و «القديم».

يذهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إمّا واجب الوجود أو ممكن الوجود؛ وليس ثمّ هذين الضربيْن من الوجود[4]. ولما كان كل ممكن لا بدّ أن تتقدم عليه

---

(١) كتاب الجمع ص ٢٣؛ يقول الفارابي إن الحواس آلات الإدراك؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعنها تحصل الكليات، وهي التجارب على الحقيقة.

(٢) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦، ١١٠ طبعة مصر، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩، ١٥٣ – ١٥٤.

(٣) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها. إذا نظر الناظر الطبيعي في قولنا: الإنسان موجود، لم تكن هذه القضية ذات محمول، ولأن وجود الشيء [عنده] ليس هو غير الشيء»؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقي وجدها مركبة من حدين، وأنها تقبل الصدق أو الكذب؛ فهي عنده ذات محمول.

(٤) والفارابي مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن).

علةٌ تُخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد لنا من القول بوجود موجودٍ واجب الوجود، لا علة لوجوده[1]، له بذاته الكمال الأسمى، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال، عقلٌ محض، وخيرٌ محض، ومعقول محض، وعاقل محض[2] - وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد - وله غاية الكمال والجمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته؛ لا برهان عليه، بل هو برهان على جميع الأشياء؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات؛ وتَعيُّنه هو عينُ ذاته.

ومعنى الوجود الواجب يحمل في ذاته البرهانَ على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له[3]؛ فلو كان ثَمَّ موجودان، كل منهما واجبُ الوجود، لكانا مُتَّفقين من وجهٍ ومتباينين من وجه، وما به الاتفاق غير ما به التباين، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً.

وهذا الموجود الأول الواحد المتعيِّن المتحقِّق نسميه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه، ولما كان لا جنس له، فلا يمكن حدُّه؛ غير أن الإنسان يثبت للبارىء أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال، وهو إذا وُصف بصفات فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها[4]، بل على معان أشرف وأعلى، تخصُّه هو. وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي، وبعضها يُطلق عليها من علاقتها بالعالم، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية[5]. على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تعتبر مجازية، لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر[6]. ولما

---

(١) هذا عن إبطال التسلسل، والفارابي يبطل الدور أيضاً (نفس المصدر المتقدم).

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ - ، وكتاب الدعاوى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ٢ - ٤.

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦، ولمن يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى عيون المسائل ص ٤ - ٥، والمدينة الفاضلة ص ٥ - ١٥، وشرح رسالة زينون، حيدر آباد ١٣٤٩ هـ ص ٥ - ٦.

(٤) كتاب الجمع ص ٢٨، والمدينة الفاضلة ص ١٧ - ١٨.

(٥) المدينة الفاضلة ص ١٨.

(٦) المدينة الفاضلة ص ١٤ - ١٥، وكتاب التعليقات، حيدر آباد، ١٣٤٦ هـ ص ٢ - ٣، ورسالة=

كان الباري، أكملَ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكملُ من معرفتنا بالطبيعيات، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية[1]؛ ولكنا أمام الموجود الأكمل كأنّا أمام أقوى الأنوار، فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا؛ فالضعف الناشيء عن ملابستنا للمادة يقيِّد معارفَنا[2] ويعوقها.

٧ - العالم العلوي:

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له في ذاته. فمن الله الواحد يصدر الكلُّ، وعلمُه هو قدرته العظمى؛ ومن تعقُّله لذاته يصدر العالم. وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادرة على كل شيء، بل علمه بما يجب عنه[3].

وعند الله، منذ الأزل، صور الأشياء ومثلها.

ويفيض عنه منذ الأزل مثاله، المسمى الوجود الثاني[4]، أو العقل الأول[5]، وهو الذي يحرّك الفلك الأكبر.

وتأتي بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تِباعاً؛ يصر بعضها عن بعض؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة[6]. وهذه العقول هي التي تصدر عنها الأجرام السماوية، والعقول التسعة مجتمعةً - وهي التي تسمى ملائكة السماء - هي عبارة عن مرتبة الوجود الثانية.

= في إثبات المفارقات، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ -٣؛ والدعاوى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ ص ٤ - ٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ١٢.

(٢) المدينة الفاضلة ص ١٢.

(٣) على أن الفارابي يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا، ولا هو على سبيل الطبع، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، «وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، ولأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه؛ فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه» (عيون المسائل ص ٦).

(٤) المدينة الفاضلة ص ١٩.

(٥) عيون المسائل ص ٧، والمدينة الفاضلة ص ١٩.

(٦) عيون المسائل ص ٨.

وفي المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال في الإنسان؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس[1]، وهو الذي يصل العالم العلوي بالعالم السفلي.

والنفسُ في المرتبة الرابعة.

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل ينكثّر بتكثّر أفراد الإنسان[2].

وفي المرتبة الخامسة توجد الصورة.

وفي السادسة المادة.

وبهاتين تنتهي سللة الموجودات التي ليست ذواتها أجساماً.

والمراتب الثلاثة الأولى: الله، وعقول الأفلاك، والعقل الفعّال، ليست أجساماً، ولا هي أجسام.

أما المراتب الثلاثة الأخيرة، وهي النفس والصورة والمادة، فهي تلابس الأجسام، وإن لم تكن ذواتُها أجساماً[3].

أما الأجسام – ومنشؤها القوة المتخيّلة في العقل[4] فهي ستة أجناس أيضاً، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية، وهي: الأجسام السماوية، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، وأجسام النبات، والمعادن، والاسطقسات الأربعة[5].

وربما تجلّى في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالمعلمين النصارى، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثي. وعند النصارى للثلاثة نفسُ الشأن الذي كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين؛ والإصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى.

---

(١) يسميه الفارابي أيضاً الروح الأمين: السياسات المدنية، طبعة حيدر آباد سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣.

(٢) السياسات المدنية ص ٢.

(٣) السياسات المدنية ص ٢.

(٤) عيون المسائل ص ٨.

(٥) هي العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة؛ وهي الماء والهواء والتراب والنار، ومنها يتكون العالم السفلي عندهم.

غيرأن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابي؛ أما الجوهر الذي تحويه فمردُّه إلى المذهب الأفلاطوني الجديد؛ فنجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله، في رأيه، يبدو على صورة فَيْض من العقول، يحدث منذ الأزل: فإذا تعقل العقلُ الأول مُبْدِعَه، صدر عنه عقلُ الفلك الثاني؛ ومن تعقّل هذا لنفسه، أعني بما هو متجوهر بذاته التي تخصّه، يلزم عنه وجودُ الفلك الأقصى؛ ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً، حتى تصل إلى الفلك الأدنى، وهو فلك القمر؛ وهذا الفيض مع نظام الأفلاك عند بطليموس[1] كما يعرف هذا النظامَ كلُّ مثقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتي على الأقل – ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطوني الجديد.

.والأفلاك باجتماعها تؤلّف سلسلةً متصلة، لأن الوجود واحد. وإيجادُ العالم وحِفْظُ وجوده شيء واحد[2]. وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط، ولكنه أيضاً، في نظامه البديع، مظهر للعدل الإلهي؛ فالعالم في ترتيبه قائم على نظام طبيعي وحكيم معاً.

٨ – العالم السفلي:

والعالم السفلي الذي يقع دون فلك القمر متوقف توقُّفاً كلياً على عالم الأفلاك السماوية[3]؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوي، كما هو معروف لنا بداهة، إنما يتناول العالم السفلي في جملته، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام؛ أما تأثُّرُ الجزئيات

---

(١) يجد القارىء ترتيب العقول وما يلزم عنها من أفلاك، في المدينة الفاضلة ص ١٩ – ٢٠. ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن الفارابي أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية، صحيح؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل الكندي بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شيء فيما دونه، وذلك في رسالته في الفاعل الحق الأول... الخ وفي رسالته في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد – راجع نشرتنا لرسائله.

(٢) يقول الفارابي: «والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء، الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع»؛ فهو علة وجود الأشياء، «بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة». (عيون المسائل ص ٦).

(٣) عيون المسائل ص ٤.

بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر، أعني أنه يحدث وَفْقاً لقوانين نعرفها من التجربة.

والفارابي يُبيِّن فسادَ علم أحكام النجوم[1] الذي يعزو كلَّ ممكن (حادث عارض) وكلَّ شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفتُه معرفة يقينية[2]. ويقول الفارابي، كما قال أرسطو من قبل، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبرة، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى[3] أكمل من طبيعة العالم السفلي، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير

وعلى هذا فمن الخطأ الكبير، في نظر الفارابي، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة، وهي خيِّرة[4] أبداً.

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية، ودعاوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب[5].

---

(١) للفارابي رسالة تسمى «النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم» وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكم – انظر هذه الرسالة طبعة ليدن ص ١١٢.

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس البتة، لأن وجودها ولا وجودها متساويان، والقياس له نتيجة واحدة،إما موجبة وإما سالبة؛ «وأي قياس ينتج الشيء وضده فليس يفيد علماً» – ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧. وينتهي الفارابي من هذا إلى أن الممكنات مجهولة.

(٣) عيون المسائل ص ١٣، ورسالة ما يصح وما يصح ص ١١٢.

(٤) يقول الفارابي: «بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات، ولا لاختلاف في طباعها، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة!» أنظر أيضاً عيون المسائل ص ٨.

(٥) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم، وهي تنقسم إلى: أحكام ضرورية، كالحكم على جرم كوكب أو بُعده، إذ وجوده لُهاً كذلك؛ وأحكام ممكنة على الأكثر، كالحكم بتسخين الشمس لجسم؛ وإلى أحكام ظنية حسباتية، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا=

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادَّة متغيرة؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم، مع ما فيه من كثرة، تؤلّف من أدناها – وهي العناصر – إلى أعلاها – وهو الإنسان – مجموعة واحدة[1]، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة. وقلَّ أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به، وهو مُسايرَةً لنزعته المنطقية، لا يَحْفِل كثيراً بفروع العلم الطبيعي، كما أنه لا يتردَّد في أن يَعُدَّ علم الكيمياء من جملة تلك العلوم، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام[2]. ولننتقل بعد هذا إلى رأي الفارابي في الإنسان، أو في النفس الإنسانية، ولهذا الرأي بعض الشأن والطرافة.

٩ – النفس الإنسانية:

ليست قوى النفس الإنسانية، أو أجزاؤها، متساوية الرتبة، في رأي الفارابي، بل بعضُها أرقى من بعض[3]، بحيث أن القوة الدُّنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعُليا، وهذه بمثابة صورة في تلك. وأفضلُ القوى النفسانية على الإطلاق، وهي القوة الناطقة، ليست مادة لقوى أخرى؛ وهي صورة لكل الصور التي دونها.

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيِّلة. على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة[4]، وكل علم يقابله عمل؛ واشتياق الشيء أو

= بكوكب كذا حدث كذا؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها... الخ، وذلك على طريق برهاني؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعني بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنحس والعمر... الخ ... انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ – ٦٩، وإحصاء العلوم ص ٤٣ – ٤٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٢.

(٢) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها؛ وهو يقول في عيون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة.

(٣) المدينة الفاضلة ص ٣٤. ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس: الغاذية، الحاسة، المتخيلة، الناطقة. وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومراتبها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ – ٣٥.

(٤) يقترن بالحساسة نزوع نحو المحسوس، فتشتاقه النفس أو تنفر منه. ويقترن بالمتخيلة نزوع نحو=

كُرْهُه يلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها، والنفس تقف حيالَ الصور الذهنية التي تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض.

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميّز بين الجميل والقبيح، وتحوز الصناعات والعلوم، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله. وكل إحساس أو تخيُّل أو تعقُّل يعقبه نزوع، وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك، كما تلزم الحرارةُ عن جوهر النار[1].

والنفس كمالُ الجسم، أما كمال النفس فهو العقل؛ وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل[2].

١٠ – العقل في الإنسان:

فمسألة العقل هي موضع البحث في الغالب، والأشياء المادية إذا صارت معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى، لا تنطبق عليه المقولات التي تنطبق على الماديات[3]، والعقل في نفس الطفل بالقوة[4]، وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيِّلة، غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل – أعني حصول المعرفة الحسيَّة – ليس فعلاً للإنسان، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة، وهو عقل الفلك الأخير، فلك القمر.

فالمعرفة الإنسانية لا يحصِّلها العقل باجتهاده، بل هي تتجلى في صورة هبة من

= ما تتخيله، ومثلها الناطقة؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية، وهي التي تشتاق إلى الشيء أو تكرهه؛ «وهذه القوة التي بها تكون الإرادة، فإن الإرادة هي نزوعٌ إلى ما أدرك وعما أدرك، إما بالحس، وإما بالتخيل، وإما بالقوة الناطقة، وحكمٌ فيه أنه ينبغي أن يُؤخذ أو يترك» – المدينة الفاضلة ٣٤ – ٣٦.

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧.

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية، المسألة الثانية والثلاثون، حيث تجد التعريف الكامل للنفس نقلاً عن أرسطو.

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية، نشرها ديتريصي بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ – ٤٤. وقد حاول الفارابي أن يبين، في هذه المقالة، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو؛ وقد نشر الأب بويج هذه الرسالة نشرة جديدة، بيروت ١٩٣٨.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣.

العالم الأعلى. وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام[1]، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية.

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة، ولكن توجد صورٌ أو معانٍ كلّية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك.

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو «الصور المفارقة»[2]، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه، ويؤثر فيما دونه؛ ويسري هذا التأثير من العقل الأعلى، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني.

والعقلُ الفعال، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى: فعّالاً، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي ينفعل به، والذي يسمى، من أجل ذلك، بالعقل المستفاد[3]؛ غير أن هذا العقل الفعّال ليس فعّالاً دائماً، لأن المادة تقيّد فعله. أما العقل الذي هو فعّال دائماً والمتحقّق تحقُّقاً تامًّا فهو الله.

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه: وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة، أو بالفعل، أو متأثراً بالعقل الفعال، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء[4]، ويصل إلى معرفة اللاماديّ الذي فوق الحس والذي يسبق كلَّ إدراك ويُحْلِث الإدراكَ نفسَه[5].

وهناك تقابلٌ بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات الموجودات. والأدنى من الموجودات ينزع به الشوقُ إلى ما فوقه[6]، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه.

والعقل الفعال الذي وَهَب الصورَ لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٤، والسياسات المدنية ص ٧، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧.

(٢) المدينة الفاضلة ٤٤ - ٤٥.

(٣) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الهيولاني والعقل المنفعل.

(٤) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر.

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٥.

(٦) عيون المسائل ص ١٣.

هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلّف المحبةُ بين أجزائها؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان. ولما كان العقل الفعّال هو الذي وهب الصورة للمادة، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان، وكذلك صحة هذه المعرفة، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة. ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها في العقل الإنساني، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى. وغاية العقل الإنساني وسعادته هي أن يتحد بعقل الفلك؛ وهذا الإتحاد يقرّبه من الله [1].

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلّ للريب، أو هو ينكره إنكاراً تاماً. وأكبر ما نستطيع بلوغَه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية.

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيها كل ما للعقل من حرية؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي؟ إن رأي الفارابي غامض في هذه النقطة، ويناقض بعضُه بعضاً في مختلف الكتب[2]. هو يقول إن الأبدان تبطل، فتخلص النفوس بالموت، ويأتي جيلٌ من بعد جيل، فينضمُّ كل شبيه إلى شبيهه، وينخرط كلٌّ في نظامه. ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكثر إلى غير نهاية؛ وهي تتصل بعضها ببعض، كما يتصل معقول بمعقول أو قوةٌ بقوة؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوسَ الأخرى المشابهة لها، وكلما زاد تعقُلها زادت لذتُها[3].

---

(١) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية.

(٢) فيما يختص بتناقض رأي الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل: وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك؛ فقد أثبت في كتاب الملة الفاضلة بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هذا معناه: وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات وعجائز. فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ مصير الكل إلى العدم؛ «وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور». (قصة حي بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧).

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٥: «وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة، واتصل بعضها ببعض، فللك على جهة اتصال معقول بمعقول، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً؛ وكلما لحق بهم=

١١ - الأخلاق:

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم، وسنتكلم عن قليل من آراء الفارابي العامة.

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق. والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزع تصوُّف وزهد.

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر[1]، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين؛ فهم، وإن قالوا بمعارف مصدرُها العقل، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني[2]، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل، دون ريب، فلماذا لا يضع العقلُ قواعد الأخلاق؟ ويصرح الفارابي تصريحاً، له أكبر الدلالة على بيان نزعته، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو، وهو جاهل بها؛ فالمعرفة أرفع شأناً عند الفارابي من العمل الخلقي، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية.

وللنفس بطبيعتها نزوعٌ، ولما كانت تحسّ وتتخيَّل فلها إرادة كسائر الحيوان.

= ممن بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، فيزداد كيفية ما تعقل». وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة. انظر أيضاً ص ٦٤. راجع كتاب مونك فيما يتعلق بالمشكلة - ص ٣٤٧، ٣٤٨ - ٣٤٩.

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤، ٤٥.

(٢) هنا تعميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا. وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المعتزلة، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام، قالوا بأن الواجبات عقلية،وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وبأن الإنسان يستطيع، بل يجب عليه، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير، ويبتعد عن الشر، وهذا الرأي غني عن ذكر الشواهد والمصادر.

غير أن الإختيار للإنسان فقط، لأن الاختيار يقوم على الرويَّة العقلية[1]، وميدانه ميدان التعقُّل الخالص؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ في وقت واحد، لأنه بحسب أصله الأول مقدَّر في علم الله ، والفارابي من هذا الوجه، يعد من القائلين بالجبر.

والاختيار الإنساني، إذا فُهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً، لأن المادة تقف في سبيله. وعلى هذا لا تكمُل حريةُ النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال، أعني إذا صارت النفس عقلاً. وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تُطلب لذاتها، لأنها الخير المطلق[2]، وهو الذي تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله.

١٢ – السياسة:

والفارابي، في علم الأخلاق، لا يعني كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة. ولما كان الفارابي رجلاً شرقياً في نظرته للأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف[3]. يرى الفارابي أن الناس قد دعتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع[4]؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدينة بخيرها وشرها، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً؛ أما المدينة الخيِّرة أو الفاضلة فهي نوعٌ واحد، ويرأسها الفيلسوف. والفارابي يصف أميره بكل فضائل

---

(١) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل؛ والإختيار هو النزوع عن رويّة ونطق؛ والأول في سائر الحيوان، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦.

(٢) المدينة الفاضلة ص ٤٦.

(٣) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية؛ ولما كانت الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي، فالمؤلف يريد أن يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف، لأنه شرقي ألف الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٥٣ – ٥٤، ومن الشيق أن الفارابي يشبّه المدينة بجسم حي كما يفعل بعض علماء الإجتماع اليوم. ويجد القارىء هذه المقارنة كاملة في المدينة الفاضلة ص ٥٥ – ٥٩.

الإنسانية، وكل فضائل الفلسفة؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد[1] [عليه الصلاة والسلام].

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد[2]، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة؛ وهو عندما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثِّل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد. غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد. وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي[3].

١٣ - الحياة الآخرة:

ولا تبلغ الأخلاق كمالها إلا في مدينة، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً.

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل؛ وهي تعود إلى العناصر لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا[4].

أما في المدن المبدّلة أو الضالة[5] فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر أو أضلّهم[6]، والعذاب ينتظره في الآخرة.

---

(١) يذكر الفارابي خصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٩؛ والرئيس عند الفارابي نبي يوحي إليه، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد. وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب للفارابي يسمى كتاب الملة،وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ - ٣٤٨) بدار الكتب المصرية. يقول الفارابي: «والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله تعالى؛ وانما يقدر الآراء والافعال التي في الله الفاضلة بالوحي، بأحد وجهين او بكليهما احداهما أن توحي إليه هذه كلها مقدّرة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحى تعالى، حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني».

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١.

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي.

(٤) المدينة الفاضلة ص ٦٦.

(٥) يجد القارىء خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة الفاضلة ص ٦١ - ٦٣.

(٦) المدينة الفاضلة ص ٦٧.

والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة. أما النفوس الخيِّرة العارفة فهي وحدها التي تبقى، وتدخل العالم العقلي؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في هذه الحياة علا مقامُها بعد الموت بين النفوس؛ وزاد حظُّها من السعادة الروحية.

وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجردَ ستار ظاهري يستر عقيدة صوفية فلسفية، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفنائه في الله أخيراً؛ فالفارابي يقول إن العالم، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته، (أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية)، وجدناه شيئاً غير الله؛ ولكن النفس الإنسانية، إذا صعدت إلى العالم العلوي، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة الآخرة، لأن الله في كل شيء، بل هو الكل في وحدته[1].

١٤ – نظرة إجمالية:

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في جملتها وجدناها مذهباً روحانياً (Spiritualis-mus) متَّسقاً تمام الإتساق، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً (Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فمنشؤه القوة المتخيِّلة، ويمكن اعتباره «تصوُّراً مشوَّشاً»[2]؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل، وإن كان ذا مراتب متفاوتة، والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل، والتي يفيض بعضها عن بعض، ففيها كثرة[3]. وعدد العقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية[4]. وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي[5] وجوهر الإنسان، أعني عقله، يفيض من

(١) يقول الفارابي: «واجب الوجود مبدأ كل فيض؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكلُّ من حيث لا كثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من ذاته؛ فعلمه بالكل بعد ذاته، وعلمه بذاته نفس ذاته، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته، ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل في وحدته»، الفصوص طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨.

(٢) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شيء من مذهب ليبتز.

(٣) عيون المسائل ص ٧.

(٤) المدينة الفاضلة ص ١٩ – ٢٠.

(٥) المدينة الفاضلة ص ٢٢.

عقل الفلك الأدنى[١]. فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة، والعالم كلٌّ منظَّم، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً؛ والشر في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية، ووجوده فيها هو الذي يُبرز ما في النظام الكلّي من خير[٢].

وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم الفائض عن الله منذ الازل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد[٣]؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً؟ هناك رجوع مستمر، إلى الله - ما في ذلك شك؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها، وكلما زاد حظُّها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت، ولكن إلى أي درجة يكون ارتقاؤها؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة. والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة، وكذلك حكمة الأنبياء، تفيض عن العقل الفعّال؛ وهو يذكر النبوّة بين حين وآخر، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل. ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسّي وبين المعرفة العقلية الخالصة. على أنه إذا كان الفارابي، في آرائه في الأخلاق والسياسة، يجعل للدين شأناً كبيراً في التهذيب، فهو يعدّه، من حيث القيمة المطلقة، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة[٤].

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود، وكان ملكاً في عالم العقل؛ أما

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٤ - ٤٥.

(٢) يقول الفارابي إن عناية الله محيطة بالأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من الشر، والشر موجود في الكائنات الفاسدات، لأن طبيعتها تقتضي ذلك. وهو يقول ما ردده ابن سينا من أن الشرور محمودة بالعرض؛ فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة. وفوات خير كثير لأجل شر يسير، لا بد منه، أكبر شرا - عيون المسائل ص ١٨، وراجع الدعاوى القلبية، حيدر آباد، ١٣٤٩ هـ ص ١٠-١١.

(٣) انظر «رسالة في جواب مسائل سئل عنها»، طبعة ليدن ص ٨٦ - ٨٧.

(٤) يبين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ - ٥٠. وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحكم، طبعة القاهرة ص ١٤٥ - ١٤٦، ١٦٢ - ١٦٣، وشرح رسالة زينون ص ٥٨.

من حيث ما يقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً؛ وكانت تسعده كتبه والأطيار والأزهار في حديقته.

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته، الأمة الإسلامية. ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأمور الدنيا أو للجهاد. ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أي نوع، وكانت تعارض الخيال المتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية.

كان فيلسوفنا فانياً في مجردات العقل المحض، وكان زهده وتقواه موضع العجب من معاصريه، وكان بعض تلاميذه يجلّونه، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة، فوُسِم بها إلى الأبد. وقد يكون لرأيهم هذا ما يؤيده، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرّت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus)، فكذلك أدّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود، دون أن يفطنوا لذلك[1].

١٥ - تأثير فلسفة الفارابي، السجستاني:

ولم يكن للفارابي كثيرٌ من التلاميذ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي[2] - وهو نصراني يعقوبي - بترجمة كتب أرسطو.

ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذكراً، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني[3]، الذي التفّ حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة). وقد انتهى إلينا بعضُ ما كان يدور في مجلسه

---

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة المتقدمة ليس لها سندٌ كاف من النصوص، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر.

(٢) انظر ما تقدم ص ٣٨؛ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً.

(٣) هكذا يذكر نسبه ابن النديم ص ٢٦٤، ويذكر ابن أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ - ٣٢٢) أنه «كان فاضلاً في العلوم الحكمية، مطلعاً على دقائقها، واجتمع بيحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه»، وتجد له ترجمة في كتابي البيهقي والشهرزوري اللذين تقدم ذكرهما.

من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التي كان يلقنها لمستمعيه[1]. وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً.

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقيّة تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني، والتدقيق في التمييز بينها. وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم، من غير نظام يؤلّف بينها، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي. ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول، كما كان الحال عند إخوان الصفا؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العقلي الأسمى. وكانت جماعة السجستاني تلاعب بالألفاظ والمعاني، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين.

فلا عجب أن يجري ذكر أنباذوقليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية، التي قصّ علينا أخبارها تلميذه التوحيدي[2]

---

(١) انظرها في كتاب المقابسات وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي.

(٢) هو، كما في معجم الأدباء لياقوت: أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي. ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ، بل حتى رمضان من هذه السنة. وهو فقيه فيلسوف صوفي السمت والهيئة؛ ورغم ما عرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضا، واتخاذه الثلب ديدناً، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وفطنة وفصاحة، كثير التحصيل للعلوم. وقد أحرق كتبه في آخر عمره، ضناً بها على من لا يعرف قدرها، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم في بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود، ولم يضعوه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة. وذكر الأستاذ مرجليوث في دائرة المعارف الإسلامية، اعتماداً على معجم الأدباء، كتب أبي حيان، وما طبع منها. وله بين أيدينا كتاب المقابسات (من القبس أو الاقتباس)؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس. وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب «الإمتاع والمؤانسة»، وفيه كثير من العناصر التي تفيد في معرفة بعض آرائه وأحكامه، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في نشر كتاب أبي حيان المسمى: «البصائر والذخائر» القاهرة ١٩٥٣.

(المتوفى عام ١٠٠٩ م). كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس من كل طائفة، لا يسأل سائلٌ عن بلادهم ولا عن مِللهم؛ وكانوا جميعاً يعيشون مقتنعين برأي يرجع إلى أفلاطون، وهو أن في كل رأي نصيباً من الحق[1]، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركاً[2]، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس؛ وكانوا، لإجماعهم على هذا الرأي، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأي الصائب، وأن العلم الذي يشتغل به أشرف العلوم[3]. ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين، والدين يُكْمِل ثمرات الفلسفة. وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوام نفس الإنسان وغايتها، فالعقيدة الدينية حياة هذه النفس، أو هي السبيل إلى تلك الغاية؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض، استحال وجود تناقض بين العقل والوحي.

ولا فائدة من الإطناب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها. وإن ظهور السجستاني والجماعة التي كانت تلتف حوله أمرٌ له خطرُه وشأنه في تاريخ الحضارة؛ أما فيم يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام، فلا شأن له. والأمر الذي كان عند الفارابي لباب حياة العقل، أصبح في الغالب عند شيعة أبي سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل.

---

(١) المقابسات ص ٦٤، طبعة إيران.

(٢) المقابسة الثالثة والخمسون.

(٣) المقابسة التاسعة.

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بدّ من أن نشير هنا إلى ما دهش له البارون كرادفو (Carra de Vaux: Les Penseurs de I'Islam جـ ٤ ص ١٢ ـ ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، عندما وصف المدن الناقصة، لأن في ذلك ما يشبه، في رأي كرادفو، بعض آراء الفلاسفة المحدثين. من ذلك وصفُ الفارابي لرأي البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة، مما يقترب من بعض آراء للفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche).

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن «آراء أهل المدينة الجاهلة والضالة» التي تقوم ديانتها على آراء قديمة فاسدة، كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام، وأن الطبيعة تعطي الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان، حيث يسود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم، كأنّ كل حيوان قد طُبع على ألاّ يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتواثب الحيوانات، وتتغالب وتتهارب، ويقهر بعضها بعضاً، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته.

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا «هو الذي يظهر في الموجودات

التي نشاهدها ونعرفها»، وأن هذه هي «فطرة» الموجودات، وهي الحالة الطبيعية لها، فيرون أن بني الإنسان، بما لهم من اختيار ورويّة عقلية، ينبغي أن يجروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن «متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختصّ به أحدٌ دون أحد، لكرامة أو لشيء آخر، وأن يكون كل إنسان متوحّداً بكل خير»، له الحق في السعي لمغالبة غيره في كل خير يفيده، حتى يكون الأشدُّ قهراً لغيره هو الأسعد.

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسي آراءٌ أخرى، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه يجب «أن يَنْقُصَ كلُّ إنسان كلَّ إنسان، وأن يُنافِرَ كلُّ واحد كلَّ واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدُهما القاهر والآخر مقهوراً»؛ وإن اضطُرّا إلى الاجتماع لأمر خارجي، فينبغي ألا يكون ذلك إلاّ ريثما تدوم الحاجة، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق. ويقول الفارابي إن «هذا هو الداء السَّبُعي من آراء الإنسانية»، يعني فلسفة القوة الوحشية.

هذا الكلام يذكّر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من: «أن الإنسان للإنسان ذئب» (homo homini lupus).

حتى إذا عرض كرادفو لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع الإنساني بدافع ضعف الأفراد، إذا استقل كلٌّ منهم بنفسه، عن الوفاء بكل ضرورياتهم، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر «والتعاهد على ما يعطيه كلٌّ من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم...» رأى في ذلك فكرة روسو (Rousseau) في «العقد الاجتماعية» (Contrat Social)

على أن الفارابي يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأيَ قوم يقولون إنه يجب أن يكون من طريق القهر، يعني أن يقهر الإنسان قوماً، يستعبدهم، ثم يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم، بحيث لا يكون المؤازر مساوياً بل مقهوراً، وعند ذلك يصير المقهورون آلاتٍ يستعملها القاهر كما يشاء.

وبعد أن يذكر الفارابي مختلف الآراء في الدواعي إلى نشوء الدولة وفي العوامل

التي توحّد بينها مثل الائتلاف والتحابّ، الاشتراك في الانحدار من أب واحد، التصاهر، وحدة الجنس والخلق واللغة، والاشتراك في المسكن، التعرض لخطر واحد مشترك...الخ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تغالب على السلامة والكرامة واليسار واللذات وما يؤدي إليها، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى وتكون القاهرة هي الفائزة السعيدة المغبوطة. يقول هؤلاء المفكرون إن «هذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة؛ وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية»؛ ومن هنا يتصورون العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التي تقوم على تطبيق ما يشاهَد في عالم الطبيعة والحيوان على عالم الإنسان؛ فالتغالب والقهر شيء في الطبيعة، والاستعباد والتسخير والإذلال كلها أشياء في الطبيعة؛ ولما كان ما في الطبيعة عدلا، فذلك كله عدل، وهو «فضيلة». ويجب أن يجري بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخّره ويستعبده، وإذا آلت خيراتٌ للطائفة الغالبة، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره.

أما ما يسمى في العادة عدلا في البيع والشراء، أو أمانةً في رد الودائع، أو كفًّا عن الغضب والجور، «فإن مستعمله إنما يستعمله أولا لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج»، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة، وتداولا القهر، وذاقا ما ينشأ عنه من آلام، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده. وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة. وفي رأي فلاسفة القوة أن ذلك «إنما يكون عند ضعف كلّ عن كلّ وعند خوف كلّ من كلّ»، وأنه ما دام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة، فينبغي أن يتشاركا؛ حتى إذا قوي أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلّب والقهر. وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف، إذا تعرّض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب؛ فعند ذلك يتحالفان ريثما يزول الخطر. وكذلك يتّحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر؛ فعند ذلك يتركان

التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه. فإذا استمر التحالف بين الفريقين، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرّضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة، عند ذلك ينشأ جيلٌ لا يعرف كيف نشأ هذا التحالف والتعاون المصطنع، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة، فيحسبه عدلاً، «ولا يدري أنه خوف وضعف».

يرى كرادفو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه، ثم يتساءل: هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك، وأنهم، وإن كانوا موجودين حقيقة، فلا شك أنه كان يصعب عليهم، كما يرى كرادفو، أن يبثّوا آراءهم في الناس، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم. ويجوّز كرادفو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة [1]؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً، فإن كرادفو يرجّح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض، من الناحية النظرية الخالصة، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية. ويقدّر كرادفو للفارابي أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حيًّا قويًّا.

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان، قد أثمرا هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث.

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة التديّن والإيمان بالآخرة (القول في الخشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد - مثل بني الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا

---

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من محاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية.

إلى الوسائل السلمية الإرادية، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان - يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين.

* * *

ولا يصح أن ينتهي الكلام عن الفارابي من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التي يجب أن يكون لها شأنٌ في الحكم على فلسفته في جملتها.

النقطة الأولى: أن الفارابي يقول بحدوث العالم؛ وهذا شيء غريب جداً، لأنه يخالف الحكم السائد الذي صار منذ عصر الغزالي هو المعتبر فيما يتعلق بفلاسفة الإسلام. أما الكندي (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شيء - وهو ما يعبّر عنه بقوله إنّ العالم مُبْدَعٌ، يعني موجوداً عن عدم. ويصرح الكندي بأن للعالم مدةً محدودة مقسومة، قدَّرَها له مُبْدِعُه، وهو يفنيه إن شاء. هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما. وكل هذا مخالفةٌ صريحة لمذهب أرسطو.

وأما الفارابي فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شيء، بل يشير في كتابه «الجمع بين رأيَيْ الحكيمين» (ص ٢٢ - ٢٦، ط. ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بِقِدَمه، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو «قبيحٌ مستنكَرٌ». وبعد أن يبيّن الفارابي الفسادَ في استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص، يحاول أن يؤوّل ما جاء في كتاب «السماء والعالم» من قول أرسطو: إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زماني» - وهو القول الذي ظن البعض منه أن أرسطو يقول بِقِدَم العالم - تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان في رأيه: الزمان هو عدد حركة الفلك؛ فهو حادث عن الفلك وحركته. وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان. ويكون معنى قول أرسطو: «إن الكل ليس له بدء زماني» هو، في رأي الفارابي، أن العالم «لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه، كما يتكوّن البيت والحيوان»، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان، بل هو إنما كان «عن إبداع البارى، جل جلاله، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان؛ وعن حركته حدث الزمان». (راجع أيضاً رسالة الفارابي «في جواب مسائل سُئل عنها» ص ٨٦ - ٨٧، ط. ليدن ١٨٩٠، لكن راجع كتاب الدعاوى القلبية، حيدر آباد ١٣٤٩ ص ٧).

ويرجع الفارابي إلى كتاب الربوبية الذي يعتبره ـ خطأ ـ لأرسطو، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهيولى أبدعها الباري لا عن شيء، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته، ثم ترتبت في مراتبها، كما يرجع إلى قول أرسطو في كتاب «السماع الطبيعي» وفي كتاب «السماء والعالم» إنّ الكلّ لا يمكن حدوثه البخب والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه.

بل يعتبر الفارابي أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو. وذلك لأن أهل الملل، في بيانهم لبدء العالم وكيف وُجِد، يقولون ما لا يدل إلا على قِدم الطبيعة وتغيرها: من قولهم بوجود ماء، تحرك، فنشأ عن ذلك زبدٌ انعقدت منه الأرض، وارتفع منه بخار تكونت منه السماء. وهذا كله، في رأي الفارابي، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستُطوى وتُلَفّ وتُطْرح في جهنم، لا يدل على التلاشي الخالص.

ويصرّح الفارابي أخيراً بأن رأي أفلاطون وأرسطو هو أن «العالم مُبْدَعٌ من غير شيء، فمآله إلى غير شيء».

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات، وهنا يخالفه الفارابي مخالفة صريحة، فيقول إن الله هو المدبِّر لجميع العالم «لا يعزُبُ عنه مثقالُ حبّةٍ من خَرْدل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم... أن العناية الكلّية شائعةٌ في الجزئيات، وأنّ كلّ شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها». ويقرّر الفارابي هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد.

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابي كلامَ أرسطو، ولا لمدى انطباق رأي الفارابي على حقيقة مذهب أرسطو؛ فهذا لا يتسع له المقام. ولكن أُحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعضُ من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام. فالذي نقطع به هو أن الكندي والفارابي يقرّران حدوث هذا العالم لا في زمان، وأن الزمان حادث.

والنقطة الثانية: هي التي أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلسفة الإسلامية، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher: Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, I.5 S. 58.) من أن الفارابي ـ لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض ـ هو الذي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون، إذا كان معلولا للعلة الأولى الواجبة؛ وذلك بأن أحدث الفارابي، على نحوٍ حاذق نافذ، مقولة جديدة، هي «واجب الوجود النسبي» الذي، من حيث هو، يدخل في مقولة الممكن. هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهر الواجب النسبي هو «واجب الوجود بالغير»، كما يعبّر فلاسفة الإسلام. ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابي لتَبَيُّن هذا الذي يقوله جولدزيهر. على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص، لكي يعبّر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه.

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه.

الفصل الثالث

ابن مسكويه (١)

١ - مكانه:

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من الرابع إلى الخامس الهجري)، وقد أخذ أصحاب الفارابي في الانقراض. وكان ابن سينا، وهو الرجل الذي قُدِّر له أن ينفخ في فلسفة سلفه حياة جديدة، ما يزال فتى. ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلا، هو في حقيقة الأمر أكثرُ شبهاً بالكندي منه بالفارابي، وإن كان يوافق الأخير في نقط جوهرية، لأنهما نهلا معاً من معين واحد. وأمر هذا الرجل يدل في الوقت نفسه على أن ذوي العقول الثاقبة في ذلك العصر لم يكونوا ميّالين إلى اتّباع الفارابي في مناحي التفكير الميتافيزيقي المبني على المنطق(٢).

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه، الطبيب، اللغوي، المؤرخ(٣)، الذي كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحبَ خزائنه، وتوفى عن سن عالية، في عام ١٠٣٠م(٤). وقد خلّف ابن مسكويه، فيما خلّف، مذهباً فلسفياً في الأخلاق لا

---

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء - انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية.

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها؛ وغرضه عملي، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جميلة سهلة لا كلفة فيها. ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد في وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير، فهو يحكي عمن رأى وعرف، ثم يستنبط من ذلك؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه، وثمرة لباعث شعر به ذلك أنه أسرف على نفسه في عهد الصبا، وصار مع لذاته، ولم يفطم نفسه إلا على كبر، وبعد استحكام العادة، فأحب أن ينصح لغيره بما فاته، وأن يدله على طريق النجاة قبل أن يتيه في مفاوز الضلالة. ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكنونات النفس وعلى ما عاناه في إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه. راجع تهذيب الأخلاق ص ٢، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ.

(٣) يذكر القفطي له كتباً في الطب، وله في التاريخ كتاب «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ.

(٤) يقول القفطي إن مسكويه عاش طويلا إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ، ويقول صاحب كشف=

يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس[1] ومن أحكام الشريعة الإسلامية، غير أن نزعة أرسطو غالبةٌ عليه[2].

ويُقَدِّم ابن مسكويه لمذهبه ببحث في ماهية النفس[3].

٢ - ماهية النفس:

يقول ابن مسكويه: «إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس»[4]، تدرك وجود ذاتها، وتعلم أنها تعلم، وأنها تعمل. ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ التضادّ في وقتٍ معاً، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلا، على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السوادَ أو البياض[5]. ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السويّة[6]؛ فصورة الطول لا تحدث طولا في النفس، ويزيد فيها معنى الطول، فلا تصير به أطول[7].

ومعارف النفس وقدرتها أوسعُ مدىً من الجسم، بل إن العالم المحسوس كله

= الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفي عام ٤٢١ هـ ويقول ياقوت في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوث) إنه توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ.

(١) ومما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتابٌ له جمع فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأمم على أصول الحِكَم، ولينتفع به الناس جميعاً، وقد سمى هذا الكتاب «جاويذان خرد»، ومعناه العقل الأزلي، أو العقل الخالد، وهو يوجد على هامش كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهر زوري المصوَّر بمكتبة الجامعة.

(٢) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق.

(٣) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجميل، ولكنه يريد «أن يكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي»، وذلك بمعرفة ماهية النفس، وسبب وجودها، وغايتها، وقواها، وما الذي يبلغها كمالها أو يعوقها عنه. «ولما كان لكل صناعة مبادىء، عليها تبنى، وبها تحصل، وكانت تلك المبادىء مأخوذة من صناعة أخرى»، فإن مسكويه يرجع إلى بحث نفسي بعينه في الغرض الذي يرمى إليه، وهو ينتفع بالمعارف النفسية في مذهبه انتفاعاً عظيماً - تهذيب الأخلاق ص ٢، ٣.

(٤) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم، وأنها ليست عرضاً ص ٣، ٤.

(٥) تهذيب ص ٣.

(٦) تهذيب ص ٤.

(٧) نفس المصدر.

لا يقنعها. وفوق هذا ففي النفس معرفةٌ عقليةٌ أولية، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس؛ لأن النفس تستطيع، بهذه المعرفة، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس، وذلك بمقارنة المدرَكات الحسية والتمييز بينها؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتُصَحِّح خطأها[1]. ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها لا تعلم، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها «العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً»[2].

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان برَوِيّة عقلية، يصدر عنها الإنسان في أفعاله، وهي روية متجهة إلى الخير.

٣ - أصول الأخلاق:

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائنُ المريدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده. ولا بد في الموجود، لكي يكون خيِّراً، من توفّر استعداد مُتّجه إلى غاية. غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافا جوهريا. ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئةً أخياراً بالطبع، وهم فئة قليلة، ولا ينتقلون إلى الشر بحال، لأن ما هو بالطبع لا يتغير؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون، ولا يصيرون إلى الخير ألبتّةَ. وثَمّ قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل الغواية[3].

والخير إمّا عام، وإمّا خاصّ، وهناك خير مطلق، هو عين الموجود الأعظم[4] والعلم الأسمى. والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه؛ غير أن لكل فرد من

---

(١) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم»، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادىء العلوم عن الحواس، فلها «مبادىء عالية» غير مأخوذة عن الحس، تقوم عليها القياسات الصحيحة، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس، فحكمها غير مأخوذ من الحس، لأن الحس لا يضادّ نفسه»، والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس - تهذيب ص ٥.

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٦.

(٣) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجالينوس، ثم يمضي عليه ويقره، تهذيب ص ١٩ - ٢٠.

(٤) تهذيب ص ٤٥.

الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو اللذة. وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الموجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة[1].

وبالجملة فالإنسان يكون خيِّراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعالُه الإنسانية[2]، والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية. ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عندهم جميعاً.

ولما كان الفرد، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة، فقد وجب اجتماعُ أفراد كثيرين وتعاونُهم. ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط[3].

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة. فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها، كما قال أرسطو، بل هي تضييقٌ لدائرة حب الذات، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره؛ وهذه المحبة ـ مثلها مثل الفضائل بالإجمال ـ لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفرّ من الدنيا. والمتوحِّدُ الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله[4]. وقد

---

(١) تهذيب ص ٧ و ٩. ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه، وهو الخير التام للناس من حيث هم ناس؛ أما السعادة فهي خير ما لواحد من الناس، وتكون بالإضافة له؛ فالخير له ذات معينة، والسعادة تختلف بالإضافة إلى قاصديها ـ تهذيب الأخلاق ص ٤٤.

(٢) يقول مسكويه إن الموجود يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته؛ والإنسان له طبيعة هي النفس العاقلة، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحط عن مرتبة الإنسانية؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتمس فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض ـ تهذيب ص ٢٩.

(٣) تهذيب ص ١٠ و ٨٩.

(٤) تهذيب ص ٣٧ ـ بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهد يجور على غيره، لأنه يستنجد الناس في ضروراته، ويطلب معاونتهم، ثم لا يعاونهم، وهذا هو الظلم والعدوان، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي عوض ما يأخذ، كما تقضي بذلك حياة التمدن والاجتماع ـ (الفوز الأصغر ص ٦٣ ـ ٦٤).

تكون أفعاله دينية، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق.

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فُهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسُه محبةُ الإنسان للإنسان[1] والدين رياضةٌ خلقية لنفوس الناس؛ وغاية الشعائر الدينية، كصلاة الجماعة والحج، هي أن تغرس الفضائل في نفوس الناس؛ فهي تعلمهم محبةَ الجار في أوسع صورها.

غير أن ابن مسكويه لم يُفلحْ، من حيث التفاصيل، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية. ولا نريد الدخول في هذه المسألة؛ وخُلاصة القول أنه ينبغي أن نثني على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيَّد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد[2]، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامةً في التفكير وسعة في العلم[3].

---

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسي ليس بوحشي ولا نَفور. وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان، كما زعم الشعراء؛ وكثير من شعائر الدين يرمي إلى تقوية شعور الأنس كإيجاب الاجتماع في المساجد خمس مرات في اليوم، وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة والعيدين والحج؛ وهذا كله يجدد الأنس. ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية.

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصداقة والمودة والعشق) بين مختلف الناس؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها، فأعلاها محبة العبد لخالقه، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم، وبعدها محبة الوالدين..

(٢) انظر الفوز الأصغر، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ ـ ٦٤.

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. ولكن لمسكويه مشاركة في ميادين أخرى. فإلى جانب كتاب جيِّد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره، له كتب كثيرة، منها كتاب السعادة، ومنها كتاب «الفوز الأكبر» الذي لخصه في كتاب أسماه «الفوز الأصغر». أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب، وحاول إثبات الصانع، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك، وإلى أنه جلي غامض؛ أما إنه جلي فمن قِبل أنه الحق، والحق نَيِّر؛ وأما أنه= غامض فلضعف عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهيولانية على جوهرها، لأن الإنسان آخر الموجودات، والتراكيب تناهت إليه. وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد، أزلي، ليس بجسم، وأنه=

= يُعرف بالسلب دون الإيجاب. ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع. والوجود في كل الأشياء بالعرض؛ ولكنه في المبدع الأول بالذات، فهو أزلي واجب. ووجود الأشياء كلها منه، وقد أبدعها من لا شيء؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود. وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتعاقب الصور. ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا تعدم في الوقت والحال. والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل، والفلك يوجد بتوسط النفس.
وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس. ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلا لما قدم به لدراسة الأخلاق. فقد أثبت النفس وماهيتها، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باقٍ لا يقبل الموت. والإدراك في الإنسان بنحوين: إدراك بالحواس، وهو يشارك فيه البهائم؛ وإدراك بالعقل، وهو يختص بالإنسان؛ والأول غالب على الثاني، وهو يحول دون كماله. ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المموَّه عند الشيء المحقَّق. وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعيات وهكذا. وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها، ونظرها فيما هو عندها ـ وهو ما يسمى بالرُّوِيَّة ـ حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس).
والموجودات مراتب؛ وكلها ـ عند ابن مسكويه ـ سلسلة متصلة، تسري الحكمة في جميع أجزائها، وبعضها في أفق بعض، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً. وهو يبين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة، ثم لا يزال يترقى ويتعقد، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه، فالنبات في أفق الجمادي؛ ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان. وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان. ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستمد منها. وهذا الرأي يهيء لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي. وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاص به، وهنا يتعرض لأحد منزلتين: إما أن يديم النظر في الموجودات لينال حقائقها، فيحدّ نظره، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بدائه العقول؛ وإما أن تأتيه تلك الأمور من غير أن يرتقي إليها. وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذي يرتقي من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل. وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذي يتلقى فيضاً من أعلى على طريق عكسي، أي بطريق العقل، وهذا يؤثر في القوة الفكرية، وتؤثر هذه في المخيلة، وتؤثر المخيلة في الحس، فيرى حقائق الأشياء ومباديها كأنها خارجة عنه، وكأنما يراه بنظره ويسمعها بأذنه؛ ولكن لا بد أن تتلبّس تلك الحقائق بصورة هيولانية، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية.=

. . . .



= وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالتفلسف ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة، لاتفاقهما في تلك الحقائق. وليرجع القارىء إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التي لا تخلو من طرافة، وليقارنها برأي الفارابي وابن طفيل في رسالته: حي بن يقظان.

الفصل الرابع

ابن سينا

١ ـ حياته:

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة[١]، على مقربة من بخاري، عام ٩٨٠م[٢]، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة[٣]، وتلقى العلوم العقلية والشرعية في بيت أبيه[٤]. وكانت تسود هذا البيتَ تقاليدُ فارسية قوية وتقاليدُ معارِضةٌ للإسلام. وقد نضج عقلُ هذا الشاب وجسمُه نضوجاً سريعاً مبكّراً؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه[٥]، وحينما أذِن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه. ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه، وحلّ صعبها، ورغب في علم الطب، فانفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بمعلم[٦]. وقد عرف كيف ينتفع بحياة عصره وثقافته.

---

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والقفطي (٢٦٩)، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجاني؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرميثنا أو خرميثن من قرى بخاري.

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تتمة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) والشهر زورى (نزهة الأرواح ص ٢٢٤) والقفطي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ.

(٣) كان أبوه مشتغلا بالتصرف في خرميثن أيام نوح بن منصور.

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (بيهقى ص ٣٦، شهر زورى ص ٢٢٤)، وكذلك أخوه، ولهما نظر في الفلسفة؛ وكان أبوه يحضر له المعلمين، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كأبي عبد الله الناتلي الذي كان يدعى المتفلسف (بيهقى ص ١٦، وشهر زورى ص ١٨٢). وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي، حديثاً، كتاب «توفيق التطبيق» في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثنى عشرية ـ القاهرة ١٩٥٤ ـ وراجع الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا.

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا، في مرض أصابه، فأحضره، وعالجه ابن سينا، فبرىء على يديه.

(٦) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧.

وظل ابن سينا يجرّب حظه متعَرِّضاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى لذلك العهد. وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطأطىء رأسه لأمير من الأمراء الذين اتصل بهم، كما أنه لم يخضع لأستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم حيناً، وبالتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر، حتى تقلّد الوزارة لشمس الدولة في همذان. وبعد أن مات هذا الأمير، جاء ابنُهُ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن، فلبث فيه بضعة شهور[١]. ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان. ومات وهو في السابعة والخمسين من العمر عام ١٠٣٧م[٢]، في همذان، بعد أن فتحها علاء الدولة؛ ولا يزال قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم[٣].

مجهود ابن سينا:

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادُهم أن ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص[٤]؛ ولكن ابن سينا كان رجلا من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها، فماله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب، بل كان يأخذ ما يلائم ميولَه أنّى أصابه، مؤثِراً الشروحَ السطحية التي وضعها ثاميسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو؛ ولهذا صار ابنُ سينا فيلسوفَ الشرق العظيم الذي تلتقي في تآليفه جميعُ المذاهب، وكان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة في العالم.

---

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦.

(٢) اتفق ابن خلكان، والقفطي، وابن أبي أصيبعة، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ؛ وعمره عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً.

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨.

(٤) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي؛ أخذه وزاده تفصيلا؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى اليه من الفلسفة. وكتاب الشفاء ـ اذا صح ما يقوله حاجي خليفة ـ مأخوذ عن كتاب للفارابي يسمى «التعليم الثاني» ـ (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ ـ ٩٩ طبعة ليبتزج ١٨٣٥)، وقد استعصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة، مع أنه قرأه أربعين مرة، حتى أيسَ من فهمه، الى أن أتيح له الاطلاع على كتاب للفارابي في أغراض أرسطو في الكتاب، فانفتح له ما استغلق، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء. انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ وهامش ٥ ص ١٩٨.

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب، جمعاً تتجلى فيه المهارة؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلّف.

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً؛ ففي أثناء النهار كما يوجِّه هَمَّه إلى العناية بشؤون الدولة، أو كان يشتغل بالتدريس، وكان يخصِّص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتناء لذات الهوى[1]؛وكم شهِدَتْه الليالي عاكفاً على التأليف، قَلَمُه في يده، وقدحُ الشراب إلى جانبه[2]، مخافة أن يغلبه النوم[3].

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال؛ فإذا كان في قصر الأمير، وأصاب فراغاً كافياً، ووجد الكتب في متناول يده، رأيته مشتغلاً بتأليف كتاب «القانون» في الطب، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة، [كتاب الشفاء]؛ أم في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة[4]، وكان في السجن ينظم أشعاراً، أو يقيِّد تأمُّلاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال[5] بل إن لرسائله الصغيرة في الحكمة الإشراقية سِحْرَ الشعر وخلابَته[6].

---

(١) يقول أبو عبيد إنه كان يجمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة؛ ويقرؤون الكتب؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر المغنون وهيء مجلس الشراب واشتغلوا به.

(٢) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد: «وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب، ريثما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة».

(٣) لولا أن المؤلف، إذ وصف ابن سينا بقوله: فما له ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو، كان يقارن بين الفارابي - وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني، في حياته الخاصة، وفي سيرته وتأمله، وانقطاعه للفلسفة وحدها - وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية، وأسرف في استفراغ القوى الشهوانية، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (بيهقي ص ٢٧ - ٢٨، ولابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ - ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق.

(٤) يجد القارىء عند أصحاب التراجم، ولا سيما ابن أبي أصيبعة، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها.

(٥) أنشأ في سجنه بقلعة فردجان قصيدته:

دخولي باليقين كما تراه ... وكل الشك في أمر الخروج

(٦) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشراقية على أسلوب المجاز والتشبيه، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرهما، مما يستحق=

وكان ابنُ سينا، متى طُلب إليه، يضع العِلم والمنطق والطب في قالب شِعرى[1]؛ وهذه طريقة أُخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة).

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية، إذا شاء، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرّب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطرف شتى.

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حدّ الإفراط.

وهو في النبوغ دون مواطن له، متقدّم عليه بالزمان، وهو الفردوسى[2] (٩٤٠ ـ ١٠٢٠م)، شاعر الفرس العظيم؛ وهو دون البيروني[3] في العبقرية العلمية؛ ولا يزال لهذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا.

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم، وشأنه في التاريخ. وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية، وكان يقول حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن ننشىء فلسفة خاصة بنا؛ يريد بذلك أن يصوّر النظريات القديمة بصورة جديدة[4].

= دراسة خاصة. وقد نشر مهرن (Mehren) هذه الرسائل؛ هي تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد.

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي؛ وله لطائف في الشعر الطبي وأشعار كثيرة، بعضها علمي، وبعضها فلسفي، وبعضها في تجارب الحياة والمواعظ التهذيبية؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس، ومخالطتها الجسم الكثيف؛ وعروجها إلى عالمها ـ (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ ـ ١٨)، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق، وهي المسماة «القصيدة المزدوجة» منشورتين مع كتاب منطق المشرقيين ـ القاهرة ١٣٢٨ هـ ـ ١٩١٠م.

(٢) هو أبو القاسم الفردوسى صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك)؛ وهي شعر تبلغ الستين ألف بيت؛ ويقول الأستاذ هوار(Huart) إن الفردوسى ولد، على ما يحتمل عام ٣٢٠ هـ وتوفى عام ٤١١ هـ انظر دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي.

(٤) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه «منطق المشرقيين»، ط القاهرة.

٣ - العلوم الفلسفية، المنطق:

ويحاول ابن سينا في طِبِّه أن يَعرض المسائل في نسق مرتَّب، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقِّق في علمه. وهو يجعل للتجربة، من الوجهة النظرية على الأقل، مكاناً عظيماً؛ فيفصِّل مثلا في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية، ولكن المبادىء الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة.

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق[1] والطبيعة والإلهيات؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علمَ الموجود بما هو موجود، وتشمل علمَ المبادىء التي تقوم عليها العلومُ الجزئية[2]. وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبرَ كمال تتسع لبلوغه الطاقةُ الإنسانية.

والوجود إما عقلي مفارق، وهو موضوع ما بعد الطبيعة؛ وإما مادي محسوس، وهو موضوع الطبيعة؛ وإما ذهني متصوَّر، وهو موضوع المنطق. وموضوعُ الطبيعة لا يوجد، ولا يمكن أن يُتصوَّر وجودُه، بريئاً عن المادة[3]؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلا[4]. وموضوع المنطق مُنتزعٌ من المادة بطريق

---

(١) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم «لأنه يكون علما منبِّهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم» (منطق المشرقيين ص ٥). على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالا للعلم الرياضي، وهو أحد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧)، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ.

(٢) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادىء، هي مقدماتٌ تُبَرْهِنُ ولا تتبرهن فيه؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادىء علمه؛ «بل بيان مبادىء العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة، وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادىء العامة واللواحق العامة». وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات، بخلاف العلم الإلهي، فهو يبحث في الوجود المطلق، «وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم». والفلسفة الأولى، عند ابن سينا، تبحث في الموجود المطلق؛ فالفلسفة الأولى، والعلم الكلي، والإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد، هو علم مبادىء العلوم الجزئية - كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢.

(٣) منطق المشرقيين ص ٦.

(٤) حتى ولا في التصور العقلي كذات الله والملائكة - نفس المصدر ص ٦.

التجريد[1]، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد[2].

ولكن يمكن على الدوام تصويرُه وتركيبُه من مادة، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن، كمعنى الوحدة، والكثرة، والعموم، والخصوص، والوجوب، والإمكان، ونحوها، فيكون المنطق علماً لمعانٍ، هي بمثابة الصُور التي تحدِّد الفكر.

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها. وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقصَ العقل الإنساني، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول[3]. وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيّل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقي بالتخيل إلى مرتبة المعرفة العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة. وكما أن البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغني عن المنطق إلا رجلٌ مؤيَّدٌ بإلهام إلهي[4].

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي[5]، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثُّرها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تَعرِض له الكثرةُ، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقي أخيراً، وتزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كليّاً في العقل الإنساني؛ وكما أن

---

(١) هي أمور قد تخالط المادة، وقد لا تخالطها كالوحدة، والكثرة، والكلي، والجزئي. نفس المصدر ص ٧.

(٢) موضوعها مخالط للمادة، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة، كالمثلث والمربع فكل مادة تصلح لمخالطتها. نفس المصدر ص ٦.

(٣) يرمز ابن سينا في قصة حي بن يقظان لعلم المنطق بعلم الفراسة، والفراسة معرفة الخفي بتوسط أمور ظاهرة؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حي بن يقظان طبعة ليدن ص ٣).

(٤) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأي الفارابي المتقدم.

(٥) النجاة ص ٣٥٨ - ٣٦١،

أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي)، وجوهر ثانٍ (هو الكلّي المعقول)، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثان؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

الإلهيات والطبيعة:

أما في الطبيعة والإلهيات فابن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله[1]، وبذلك جعل المعقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام[2].

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجبَ الوجود. ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتمس البرهان على إثبات البارىء، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجودٌ وما يجوز في العقل وجودُه، موجوداً أولَ، واجبَ الوجود، وجودُه عين ماهيته[3].

---

(١) يقول ابن سينا إن الواجب بريء عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، وإلا اختلفت الجهات في ذاته؛ وإذن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات؛ وهو عقل محض. ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسّطها، في حين أن المادة قابلة فقط. ولما كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحال أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق؛ فالمادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاة ص ٤٤٨ - ٤٥٥).

(٢) يستدرك البارون كارا دى فو، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف، لأنه يوهم أن الفارابي قال بصدور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب للفارابي في مبادىء الموجودات موجود بالعبرية (ترجمة موسى بن تبّون)، بيّن فيه مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصدور، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق. على أن بيان مراتب الصدور، كما نجده عند الفارابي، في مختلف كتبه، لا يختلف عما هو عند ابن سينا، فالعناصر هي آخر الموجودات راجع ص ٢٠٩ - ٢١٢ فيما تقدم.

(٣) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود: فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاة ص ٣٤٧)، مستدلّين على الخالق بمخلوقاته، والآخرون يستندون إلى الإمكان، فيستدلون على الواجب بإمكان الممكنات. وابن سينا يحلل معنى الفعل والإيجاد إلى: عدم، ووجود بعدم العدم، ووجود، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة=

وكل ما تحتَ كرة القمر فهو ممكن، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي؛ وإنما تُعتبر واجبةَ الوجود بسبب واجبِ وجودِ غيرِها، مُنزَّهٍ عن الكثرة والتغيُّر.

وواجبُ الوجود واحدٌ لا كثرة في ذاته بوجه، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرةٌ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا. ويجوز أن تضاف إليه صفاتٌ كثيرة، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلْب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات[1].

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحدٌ، هو العقل الأول. والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل، فبِتَعَقُّله لعلّته يصدر عنه ثالثٌ، هو عقلٌ يدبِّر الفلكَ الأقصى؛ وبتعقُّله لذاته تصدر عنه نفس، يفعل عقلُ الفلك فعلَه بتوسُّطها؛ ثم إن العقلَ الأول، من حيث هو ممكن الوجود، يصدر عنه جرمُ الفلك الأقصى. ويستمر الصدور على هذا النحو؛ فعن كلِ عقل تصدر ثلاثة أشياء: عقل، ونفس، وجسم. ولما كان العقل لا يمكن له تحريكُ الجسم بغير واسطة، فلا بد له من نفس يؤثّر بتوسُّطها[2]. وأخيراً يأتي العقل الفعّال، وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية، والصورُ الجنسية، والنفوسُ الإنسانية؛ وهو يدبِّر هذه كلها[3].

= وجوده بغيره، أعني الإمكان، لا من جهة الحدوث، (إشارات طبعة ليدن ص ١٤٨ - ١٤٩). ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦)، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود، لأن وجوده ليس من ذاته: «تأمّلْ كيف لم يَحْتَجْ بيانُنا لثبوت الأول... إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به الوجودُ من حيث هو وجود؛ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود؛ وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي: ﴿سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾، أقول: هذا حكم لقوم؛ ثم يقول: «أوَلَمْ يَكْفِ بربك أنه على كل شيء شهيدٌ»، أقول: إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه».

(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ - ٣٨٣، ٣٩٨ - ٤١١، والإشارات ص ١٤٤ - ١٤٧.

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثر في العقول، وهذه تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية، وهذه تؤثر في فيما تحت فلك القمر - (طبعة ليدن ص ٤٦).

(٣) تجد هذا مفصلا في النجاة ص ٤٤٧ - ٤٥٥.

وهذا الصدور أزلي لا يجوز تصوُّره على غير ذلك؛ ومحلّه الهيولى. والهيولى مجرد إمكانٍ أزليّ لجميع الموجودات[1]. والعقل لا يؤثّر في الهيولى؛ فهي الحد الذي يقف عنده فعل العقل، وهي مبدأ التكثُّر في الجزئيات كلِّها.

على أنه لم يكن بدٌّ من أن يستشنع المسلمون الأتقياء هذه الآراء؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة[2]؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن في ذاته، لا على ما هو ممكن بالإطلاق[3]، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقلُ الأول.

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً في التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين، وهم أهل السنة والجماعة؛ فيقول إن كل ما هو موجود، خيراً كان أم شرًّا، فهو موجود بقَدَر الله [4]. ولكن الله لا يرضى إلا الخير؛ والشر إنما هو عدم الشيء[5]؛ وإن صدر عن الله فهو بالعَرَض[6]. ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شرًّا[7].

ولا يمكن أن يكون العالم أحسنَ ولا أبدع مما هو عليه بالفعل[8]؛ والعناية

---

(١) إشارات ص ١٥١.

(٢) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٣) عند علماء الإسلام أن الله لا تتعلق قدرته بالمحال ولا بالمتناقض، وهو رأي صحيح. ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدور، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١.

(٤) لابن سينا رسالة في القدر ينزع فيها منزع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها، ويقول: لو جعلنا للعقل سلطانا في مسألة القدر، وجعلناه حكماً لجعلنا الجناب الأقدس عرضة لعذل وعذر، فكان إنشاؤه ما أنشأ لغرض أُجاب داعيَهُ وبسبب أقام عزمه فقام؛ كلا! لا يُسأل عما يفعل، يعلم ذلك الراسخون في العلم ـ (طبعة ليدن ص ٥، ٦) ـ راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأي ابن سينا في القدر في آخر هذا الفصل.

(٥) نجاة ص ٤٦٧.

(٦) نجاة ص ٤٧٤.

(٧) نجاة ص ٤٧١.

(٨) من الموجودات ما هو خير محض مبرَّء من الشر، كالأمور العقلية والسماوية؛ وبقي نمطٌ من الوجود، هو هذا الأرضي؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغي ألا يترك خيرٌ كثير لتفادي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. ويجد في=

الإلهية السارية بتوسّط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والعقول المفارقة لا تعلم إلا الكليات، فلا تُعنى بالجزئيات[1]. ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات[2]، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوّغاً للقول بالعناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان؛ وهو يمكّننا من تعليل الوحي وما إليه.

ويظهر أنه ليس بمستحيل، عند ابن سينا، أن يُوجَد جوهرٌ من عدم، أو أن ينعدم بعد الوجود، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة، أو بخروج الأشياء على التدريج من الإمكان إلى الوجود. وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم، والصورة والمادة، والجوهر والعرض، يغلب عليه الغموض في الجملة. وأيًا ما كان فللخوارق مكانٌ في فلسفة ابن سينا[3]؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة، على نحو مفاجىء، مثالاً

= النجاة فصلا في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ - ٤٧٧. وآراء ابن سينا هنا تتصل بآراء من تقدمه من فلاسفة اليونان، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبتز شبهاً تاماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee. وهذه نقطة طريفة تحتاج إلى دراسة، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه «الشفاء».

(١) عند ابن سينا أن تعقّل الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفساد، يقتضي تغير ذاته، «بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض». وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات، وكل ما يتولد عنها؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن ينبىء بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

(٢) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠.

(٣) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشاراته لأسرار الآيات؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك عن القوت مدة غير معتادة أو أُطاق بقوّته فعلا، يخرج عن وُسْع مثله، أو حدث عن غيب، فينبغي أن تصدق ذلك؛ ولكن ابن سينا يعلّل هذه الأمور الخارقة لمستقر العادة تعليلا يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة: ففي الإمساك عن الطعام مثلا يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالكلية إلى العالم القدسي، فتتعطل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة. وليرجع القارىء إلى استقصاء الخوارق وتعليلها في الإشارات ص ٢٠٧ - ٢٢٢.

للآثار الخارقة التي تحدث عن النفس الكلّية، وإن كانت هذه النفس تجرى في العادة على قانون طبيعي[1].

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس، فقلّما انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته. وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة. على أنه لم يكد يموت حتى نُسبت إليه أشعارٌ في التنجيم[2] وصوّرته بعضُ القصص التركية الشعبية بصورة ساحر، وربما كان يحلّ محل صوفي قديم كان في تلك القصص.

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلاً؛ والفاعل هو دائماً قوةٌ أو صورةٌ أو نفسٌ أو العقل بتوسُّط النفس. وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجةً لا حصرَ لها، وأهمُّ مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي: قوى الطبيعة، والنبات، والحيوان، والنفوس الإنسانية، والنفوس الكلّية.

٥ - الإنسان والنفس الإنسانية:

وجّه الفارابي كلَّ همه إلى العقل الخالص، وقد آثر التأمل لذاته؛ أما ابن سينا فعنايتُه موجَّهة دائماً إلى النفس. وكما أنه في طبِّه وضع الجسمَ نصب عينه، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان؛ بل هو يسمِّي موسوعته الفلسفية: «الشفاء» (أي شفاء النفس)؛ فعلم النفس هو محوَر فلسفته.

ومذهب ابن سينا في الإنسان إثنَيْنيّ [أي أن الإنسان مركّب من جسد ونفس]، وليس بين الجسد والنفس اتصالٌ في الجوهر. وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالاً؛ وإذَنْ فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً، ويمكن أيضاً وجودُ نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي[3]. ولكن النفس لا تنشأ من امتزاج

---

(١) نفس المصدر.

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦.

(٣) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوع الأجرام الفلكية؛ والكائنات الفاسدات=

العناصر، وهي ليست صورة لازمة للجسد، بل هي عارضة له. ولكل جسد نفسٌ خاصةٌ لا تصلح إلا له؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور، وهو العقل الفعّال. وكلُّ نفس من أول أمرها جوهرٌ جزئي مستقل بذاته، ولا تزال جزئيتُها واستقلالُها يتزايدان مدة بقائها في الجسد.

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكثُّر في الجزئيات؛ ولكن فيلسوفنا يُكْبِرُ النفس، ويُعْجَب بها إعجاب الأب بابنٍ له صغير نابغ. ولم يكن ابن سينا سهلَ التصديق لما يُلقى إليه، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها[1]؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة، ومما يمكن أن يصدر عنها من آثار، وهي تسلك طرق الحياة الملتوية المتشعّبة وتتجاوز مهاويَ اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة.

والقوى النظرية أفضلُ قوى النفس. والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفةَ هذا العالم. وابن سينا يفصّل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ.

جرى الفلاسفة المتطبّبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة، أو ثلاث مراحل لعملية التخيُّل:

١ - جَمْع الإدراكات الحسيَّة الجزئية بجملتها، وجَعْلها صورة كلّية، وذلك في مُقَدَّم الدماغ [الحس المشترك].

= تتولد من تأثير تلك وطاعة هذه. وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالا نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية، حتى إذا أمعن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية. على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر، بل هي مستفادة من خارج - النجاة ص ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧، وكتاب النفس طبعة فاندك ص ٢٨ - ٣٠. على أن الكندي قد سبق ابن سينا بالقول بشيء من هذه الآراء، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أداة في يد المبدع. راجع الجزء الأول من رسائل الكندي، ص ٢٠٨ - ٢٣٧.

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الخوارق تعليلا يجعلها جارية على قانون الطبيعة.

٢ - التصرُّف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويرها بمعونة الصور الموجودة قبلها، أعني حدوث الإدراك على الحقيقة؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ.

٣ - حفظ الصور المدركة، في الحافظة؛ ومركزها مؤخَّرُ الدماغ.

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة؛ ففي التجويف المقدّم من الدماغ نجده يفرّق بين الحس المشترك، وبين حافظة هي خزانةٌ للصور التي في الحس المشترك[1]؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ[2]، يحدث بعضه دون شعور، وذلك بتأثير الحياة الحسّية النزوعية، كما هو الحال في الحيوان، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل. وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي، فالشاة تدرك عداوة الذئب[3]؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك، حتى يصير كلّيًا. وتأتي بعد ذلك قوةٌ خامسة، مقرُّها التجويف المؤخّر من الدماغ، وهي القوة الحافظة المتصوِّرة، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسّية والإدراك العقلي[4].

وعلى هذا فعند ابن سينا خمسُ حواس باطنة تقابل الخمسَ الظاهرة[5]؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨).

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو: هل يمكن فصلُ التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ[6]؟

---

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥)، ويسميه المتصوِّرة (نفس المصدر ص ٥٢)، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المصوِّرة، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك - نجاة ص ٢٦٦.

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالمتخيلة.

(٣) تسمى هذه القوة بالوهمية، وهي في نهاية التجويف الأوسط، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦).

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة انطباقاً تاماً، ولعله الرأي الأخير لابن سينا، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ - ٥٣).

(٥) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق - كتاب النفس ص ٣٦ - ٣٨.

(٦) يسمي ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة الذاكرة - نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢.

٦ ـ العقل:

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية. وفي الإنسان عقلٌ عملي، وفعله يُظهر التعدُّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر[1]؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً.

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها، بل هو يرتقي بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخِّصة وبانتزاع صورة كلّية من الصور المتخيَّلة.

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة؛ ثم يصير عقلاً بالفعل، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤدّيها إليه الحواس الظاهرة والباطنة؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل، وهذا يحدث بواسطة الإدراك، ولكن بهدىً وإنارة من فوق، من واهب الصور، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصورَ على العقل الإنساني[2].

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة، لأن الذاكرة لا بدَّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس. فإذا أدركت النفسُ الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال. والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال، الذي تتلقى عنه المعرفة[3].

ثم إن النفس الناطقة، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي، هي الإنسان على الحقيقة؛ وهي حادثة عن عدم، ولكنها جوهر فرديّ بسيط، لا يطرأ عليه فساد، ولا يَعْرِض له فناء. وفي هذه النقطة وضوح

---

(١) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة، وثالث بالقياس إلى ذاته ـ نجاة ص ٢٦٧.

(٢) نجاة ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢.

(٣) للعقل الهيولاني حالات: فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتج في الاتصال بالعقل الفعال إلى كبير شيء، ولا إلى تعليم، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني قدسياً، ولا يشترك فيه جميع الناس. والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط؛ والذكاء قوة الحدس، والحدس يتفاوت كمّاً وكيفاً. ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادىء العقلية، بحيث يشتعل حدساً، أي قبولاً لإلهام العقل الفعال، وترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال دفعة أو قريباً من دفعة ـ كتاب النجاة ص ٢٧٢، ٢٧٣.

يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي[1]. ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف في الشرق بأنه مذهب أرسطو، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون[2]. ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين.

وللنفس من البدن الذي تحل فيه ومن العالم المحسوس بجملته مدرسة تتكوّن فيها. وبعد الموت الجسمي، وهو بطلان نهائي أبدي للبدن[3]، تبقى النفس على اتصال قوي أو ضعيف بالعقل الكلي. وسعادةُ النفس الخيِّرة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعّال (وهو ليس اتحاداً تاماً)؛ أما غيرها من النفوس فحظها الشقاء الأبدي. وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة[4]. وعلى هذا النحو يكون الثوابُ الأخروي متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفسُ من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض[5]. والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تتعزّى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود[6].

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون؛ فليس على ذروة الحقيقة مكانٌ يتّسع للكثيرين، ولا يصل إلى شرعة معرفة الله التي تتدفق متفرّدة في علوّها العظيم إلا واحدٌ بعد واحد[7].

---

(1) كتاب النفس ٧٤ - ٧٧. وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعال، بل هو يقول إنها تتحد به، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابي (ص ٦٥)، بطريقة لا تحتمل الشك، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية؛ ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا.

(2) انظر مثلا التهافت للغزالي طبعة بيروت ص ٣٣ - ٣٤.

(3) رسالة في دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠.

(4) نفس المصدر ص ٥١. وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهناً على أنها ظنون باطلة.

(5) يبين ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا - انظر أيضاً «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها» ص ١٠ - ١١.

(6) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١.

(7) يختم ابن سينا رسالته في مقامات العارفين بأن يشير إلى قلة عدد الواصلين إلى الحق فيقول: «جلّ جنابُ الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحدٌ بعد واحد» - طبعة ليدن ص ٢١ - ٢٢.

٧ - نظرية العقل في ثوبها الرمزي:

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كَلِفَ بها أدباء الفرس المتأخرون؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري، ويفسره. وأول ما يستحق عنايتنا شخصيةُ حيّ بن يقظان الرمزية؛ وهي تبيّن عروجَ النفس من عالم العناصر، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتى تبلغ عرش الواحد القديم؛ ويظهر حي بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بَهِيًّا قد أوغل في السن، ولكنه «في طراءة العِز، لم يَهِنْ منه عَظْمٌ، ولا تَضَعْضَع له ركنٌ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب»[١]؛ وهو يتطوّع بهدايته إلى السبيل.

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة، وينفتح أمامه طريقان: إلى المغرب طريق المادة والشر، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها المادة أبداً؛ ويقود حي بن يقظان فيلسوفَنا في هذا الطريق، ويَرِدان معاً شِرْعَةَ الحكمة الإلهية، ينبوع الشباب الدائم[٢]، حيث الحسن حجابُ الحسن، والنورُ حجاب النور[٣]، وحيث السر الأزلي[٤].

فحيّ بن يقظان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية، وهو العقل الفعّال، آخر العقول الفلكية، وهو الذي يؤثر في العقل الإنساني[٥].

---

(١) قصة حي بن يقظان، طبعة ليدن ص ١ - ٢.

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقلي تعمره العقول المفارقة. وهم لا يعتريهم تغير، ولا تستعجل به طبائعهم إلى الشيب والهرم؛ والوالد فيهم، وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ وأشبّ بهجة، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حي بن يقظان ص ٢٠).

(٣) يقول فيلسوفنا: لو همّ أحد أن يتأمل الأول حصر طرفُه، وكاد يختطف بصره، لأن شدة حسنه تحجب حسنه، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حي بن يقظان ص ٢١).

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف، وفوق الإدراك، «كله لحسنه وجه، ولجوده يد»، لا يعرف بغير ذاته، فهو فوق التمثيل والوصف.

(٥) خير للقارىء أن يرجع إلى قصة حي بن يقظان مع الشرح الذي نشره معها مهرن Mehren وهي قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيُّدَه بمقتضياتها: فالرفقاء قوى الإنسان، والعقل الفعال شيخ بهي، والميل مخاطبته استعداد العقل الإنساني، والقوة الغضبية أمة في خلق السباع، والشهوانية أمة في خلق البهائم وهكذا.

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليوناني المتأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير، وهي قصة الأخوين سلامان وأبسال[1]: أما سلامان فهو عند ابن سينا مَثَلٌ للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظري، وهو درجتها في العرفان]، وزوجته (القوة البدنية الأمّارة للشهوة) تقع في حب أبسال، [فيأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه)]، فتكيد لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع للعقل النظري) وبتلبيسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمّارة]؛ ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهي جذبةٌ من جذبات الحق]، فيَكْشِف لعين أبسال حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض.

وفي رسالة أخرى يشبّه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبائل الحياة الأرضية بعد كدٍّ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى، حتى يخلصه ملك الموت من آخر أغلاله[2].

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية؛ فنفسه تصبو إلى أشياء، وليس في خزانة طبّه ما يشفي غليلَها، ولا تروي ظمأها حياتُه في القصور.

٨ - الحكمة المشرقية:

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية، بل يترك ذلك لعلماء الفقه؛ أما هو فيشعر أنه رجل مُلْهَم، كأنه ملاك في مرتبة من

---

(١) تجد هذه القصة مفصلة، بعد قصتين تشبهانها، وعليها شرح الطوسي، في آخر «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» لابن سينا، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨هـ.

(٢) هذه هي رسالة الطير، وهي من طراز حي بن يقظان، تشبّه النفوس بسرب من الطير يستغويها الصيادون، فتقع في أشراكهم، فتنضم عليها، ولا تزال تحاول الخلاص حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها، وتبقى أرجلها، فتطير مجتازة العوالم المتتالية حتى تبلغ عرش الملك فتدخل عليه وتشكو حالها، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها، وهو ملك الموت. (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية التي نشرها مهرن(Mehren). وقد كتب الغزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها «رسالة الطير» في نفس المعنى بوجه عام. وبينه وبين ابن سينا مجال للمقارنة - راجع التعليق في آخر هذا الفصل.

هو فوق جميع القيود الإنسانية. وعنده أن أحكام الشريعة، أو الأحكام الوضعية في الدولة، إنما تجب على العامة. كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمي إلى إخراج العرب من بداوتهم؛ ولبلوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقادَ ببعث الأجساد، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة، فلم يجد بدّاً من أن يعلّمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بدني ينتظرهم في الحياة الأخرى(1). والزهاد، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً، يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك برسوم ظاهرية؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً أخروياً(2). وثم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد، وهم [العارفون الذين]يعبدون الله حق عبادته، فيحبونه حباً روحياً، منصرفين إليه بفكرهم، لا يبتغون بذلك غير ذاته الحق؛ فهم لا يرجون ثوابا، ولا يخافون عقابا(3)، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود(4).

---

(1) هنا تصور خاص لدى بور، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا.

(2) يبين ابن سينا في مقامات العارفين (ص ١٩٨ - ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، وأن العابد هو المواظب على العبادات، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سرّه. وزهد غير العارف معاملة ما، «كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة»، وزهد العارف «تنزه عما يشغل سرّه عن الحق، وتكبُّر على كل شيء غير الحق»؛ وعبادة غير العارف معاملةٌ ما، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب»، وعبادة العارف «رياضة ما لِهِمَمِه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حين ما يستجلي الحق، لا تنازعه؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السرُّ اطلع على نور الحق، غيرَ مُزاحَم من الهمم؛ بل مع تشييع منها له، فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس».

(3) العارف يريد الحق لذاته، ويعبده لأنه مستحق للعبادة، لا رغبةً ولا رهبةً، وإلا كان الحق واسطة، بل يقول ابن سينا: إن من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني، فليس موحّداً - نفس المصدر المتقدم.

(4) العارفون قد انطلقوا من قيود اللذات، وتنزهوا حتى عن الزهد، لأنه شاغل، وعن العبادة، لأن تطويع النفس الأمارة عجز. وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية. وهو في حكم من لا يكلّف - نفس المصدر.

ولكن هذا سر ينبغي ألاّ يُذاع للعامة، والفيلسوف إنما يُفضى به إلى خاصة مريديه[1].

٩ ـ عصر ابن سينا والبيروني:

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة. وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من المتقدمين إلا للفارابي[2] فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأمراء الذين أظلوه في كنفهم. وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده. وكانت له مراسلة مع البيروني[3]، وهو معاصر له وأعلى منه كعبا في البحث العلمي؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة[4].

والبيروني أوْلى بأن يُعدّ تلميذاً للكندي والمسعودي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سناً؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أمره في هذا المقام، لأنه يعبّر عن خصائص عصره. كان أكبر همّ البيروني متجهاً إلى

---

(١) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكمته المشرقية التي يرى جولدزيهر (الفلسفية الإسلامية Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59.) أنها تعارض فلسفته، ويرى شيدر (١٩٢٨) Die Antike, Bd. 4 S. 264 أن ابن سينا قد كوّنها بالعقل البارد.

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣.

(٣) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ ـ ٤٤٠ هـ)، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم؛ ودوّن دراسته في كتابه: «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة»، وهو من أمهات الكتب التي يُرْجَع إليها في علوم الهند. والبيروني باحث علمي نزيه، وهو يبين في مقدمة كتابه مزالَّ أقدام الكتاب، وحيلولةَ التعصب دون تقريرهم للحق. ويدل كتابه عن الهند وكتابه «الآثار الباقية عن القرون الخالية» على سعة في العلم وإلمام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها. وقد أفاد اللغة العربية إذ مرنها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي، وإن عالماً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم، لهو نادرة في تاريخ الشرق، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها ـ تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني.

(٤) ارجع إلى مقدمة كتاب الآثار الباقية طبعة أوروبا للعلامة سخاو Sachau: وانظر تاريخ حكماء الإسلام (تتمة صوان الحكمة) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ ـ ٤٣) ونزهة الأرواح للشهر زورى (مصور بمكتبة الجامعة ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ ـ ٣١٤.

الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم. وكان باحثاً دقيق الملاحظة، وناقداً صائب النقد. وهو - مع هذا - مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة؛ وكان يجعل لها حظا من عنايته، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة.

وقد أصاب البيروني في أن بيّن وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية. وملاحظته لسموّ العلم اليوناني، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم، ليس أقلّ من ذلك إصابة للحقيقة. وهو يقول إن بلاد الهند - دَعْ عنك بلاد العرب - لم تُنجِب فيلسوفاً مثل سقراط، ولم يكن للهنود منهجٌ علمي يخلِّصُ علمهم مما يخالطه من أوهام[1]. ومع ذلك يريد أن يُنْصِف بعض الهنود، فيرتضي بعض تعاليم أصحاب أرجبهد، ويذكر منها ما يأتي: «تكفينا معرفةُ الموضع الذي يبلغه الشعاع، ولا نحتاج إلى ما يبلغه، وإن عظُم في ذاته؛ فما لا يبلغه الشعاع لا يدركه الإحساس، وما يُحسّ به فليس بمعلوم»[2].

ومن هذا تتبين لنا فلسفةُ البيروني، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي[3]. وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية نُمَيِّز بها العدوَّ من الصديق؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كلَّ ما يُقال، ولا آخر ما يمكن أن يقال[4].

١٠ - بهمنيار بن المرزبان:

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثرُ مما خلص إلينا من كتبهم[5]. وقد ذكر الجوزجاني، في ترجمة كتبها لنفسه، تاريخ حياة أستاذه.

---

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١٢، طبعة ليبزج ١٩٢٥.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ - ١١١.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥.

(٤) انظر تعليقاً خاصاً، عن البيروني، في آخر هذا الفصل.

(٥) من تلاميذ ابن سينا، عدا بهمنيار، أبو الحسن بن طاهر بن زيلة المتوفي عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني، وأبو عبد الله المعصومي. انظر كتاب البيهقي والشهر زورى المتقدم ذكرهما.

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذي ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان، ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا. ولكن الهيولى تبدو عند بهمنيار مسلوبة بعض جوهريّتها، وهي، باعتبارها إمكان الوجود، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً[1].

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد، الذي لا علة لوجوده، ولا تعدُّدَ فيه، لا بأنه الحي الخالق لكل شيء. هو يقول إن الله علة وجود العالم، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد[2]؛ وإلا كانت العلة غير تامة لعروض التغيّر لها؛ ووجود الله سابقٌ على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً، وإذن فيجوز أن يُضاف للباري ثلاث صفات، وهي: كونه أوّلَ بالذات؛ وكونه قائماً بذاته؛ وكونه واجبَ الوجود[3]. وبعبارة أخرى: إن ذات الله هي وجوبُ وجوده[4]. وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود.

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً، كما يتفق معه مذهب بهمنيار في العالم وفي النفوس[5]. وكل شيء تحقّق وجودُه بالفعل، كعقول الأفلاك المتكثرة بالنوع، أو كالهيولى الأولى، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص[6]، فهو أبديّ. والوجود إذا صار بالفعل استحال أن ينعدم، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان.

---

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة: إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان وجوده، وهذا الإمكان معنى موجود، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع؛ وفي الحالة الأولى يكون له وجودٌ خاص لا يجب أن يكون به مضافاً، «وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده» ص ٨.

(٢) ما بعد الطبيعة ص ٦.

(٣) «الوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقلّ والأنقص، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام، وهي: التقدم والتأخر، والاستغناء والحاجة، والوجوب والإمكان» نفس المصدر ص ١٠.

(٤) نفس المصدر ص ٦.

(٥) رسالة مراتب الموجودات ص ١٢ - ١٩.

(٦) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والفناء، فتكون موجودة ومعدومة معاً؛ «فبيِّنٌ أن البسائط، إذا صارت بالفعل، لم تبق فيها القوة والإمكان، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة». نفس المصدر ص ١٢.

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذواتها. وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المريد لما يلزم عن ذاته[1]، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لِذَاتها.

١١ - أثر ابن سينا بعد وفاته:

وقد كان لابن سينا تأثيرٌ واسع النطاق. ونال «قانونُه» في الطب تقديراً عظيماً، حتى في الغرب، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا. وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن. وقد جعله دانتي بين أبقراط وجالينوس؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة.

كان ابن سينا، ولا يزال، يُعَدُّ عند أهل المشرق أميرَ الفلاسفة؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا. ولمؤلفاته مخطوطات كثيرة، وهذا دليل على ذيوعها. ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجلّ عن الحصر، وكان الأطباء ورجال الدولة، بل وعلماء الدين، يدرسون كتب ابن سينا؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبَه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون.

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر، وكانوا أعلى صوتاً من أصدقائه. وقد وَجِد عليه بعضُ الشعراء[2].

أما علماء الدين فهم بين موافقٍ له، وبين محاولٍ دحضَ مذهبه. وقد أمر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠م (حوالى عام ٥٤٤ هـ)[3].

---

(١) نفس المصدر ص ١٢ - ١٣.

(٢) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه:

رأيت ابنَ سينا يعادي الرجال   وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بالشفا   ولم ينج من موته بالنجات

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩).

(٣) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة. ولابن=

تعليق هامش ٤ ص ٢١٣

رسالة ابن سينا «في القدر» من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية، وهي رسالة متكلِّفة الأسلوب مُثْقَلَةٌ بالمجاز، ولكنها تبين بوضوح رأىَ ابن سينا في القدر، ولا غرو أن ينتهي ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه تقلّب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها، كما تقلّب في حياة المتاع المادي، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجّه بنفسه في بحر التصوف العقلي الجاف، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء. فلا عجب أن يدرك ابنُ سينا ـ وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة ـ أن هناك تدبيراً غيرَ تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون. وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة: أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له في أمر القدر؛ ثم ابن سينا نفسه؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى، وهي شخصية حيّ بن يقظان.

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له، يصفه بأنه «قد شغفه الجدال حبّاً ونشأ فيه اللداد طبعاً»، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يُوصَل إليه من طريق المحاورة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره «الحرفة المسماة بالكلام» ص ١)؛ وهو، كما يصفه ابن سينا، قد «أطاع نزغاتِ الشيطان في جحد القدر، وهو زلوق عن القبضة، لا تملكه الحجة، قد غَرِي بشبهة رَيْنٍ على قلب من لم يعجم الخليقةَ بناجذ الحلم، ولا اجتلى الحق من وراء سجف رقيق، فما باح له الطباعُ بسرّه، ولا هشّ وجهُ الحق في وجهه؛ وإنما يضرب لله من عادات بريّته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهبهم أحكاماً؛ ولقد بردت

= سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعي بمجلة المشرق عام ١٩١١ ص ١ ـ ١٧؛ ويلي ذلك رسالة للفارابي في السياسية؛ فليرجع القارىء إلى الكتابين وليقارن بينهما.

عينُ عقله كل. برود، فلَحَظُه لحظ القذى، وعُرضت عليه كلُّ آية، فتولت عنه بركتها» (ص ٣). وهذا الصديق أيضاً قد غشي بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق، بل فيه عصبية، كلما أُسفر له وجهُ الحق لفتّه عنه، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد.

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله، «لا يضرب عرقَه في بقعة القضاء، ولا يسقيه من شراب القدر» (ص ١)، وهو ينكر آيات القدر، ويستبعد «أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط» (ص ٢)، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجةٌ عن مشيئة القدر، وأنها من الإنسان وله وعليه، وأن الجزاء بحسب العمل، وأن الأفعال لو كان مصدرُها القدر لما أُرصد الإنسان لوعد ثواب أو وعيد عقاب (ص ٢)؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله.

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حالُه، فذبُل نشاطه وأدركه الوجومُ، بعد أن كان ضَرِمَةً تلتهب، وإعصاراً يعصف، وشفرةً هذّاذة الغرب وجواداً غير مكبوح الجماح؛ لكنه، كما يصف نفسه، «كان على بيّنةٍ من ثبوت القدر بقياس معتبر (أي: بدليل عقلي نظري)، فتلفّق إليه (أي: انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضّدَه؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربةُ للقياس تأكد الإيمان، وعقدت النفس على سرده، وأعرض الوهمُ عن همز الشبهة ولمزها، ولم يمنحهما الإصغاء».

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً، والأغلب أنه ما يُقصَد من تدبير الله الشامل في هذا الكون وتسييره أُمور الكون على ما رتّبه لها من نظام الأسباب والمسببات، دون القول بالتقدير القهري الصريح، ودون تفصيل في معنى القدر. ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قولُه عن صاحبه مؤملا في هدايته، بعد أن يسّر الله لقاء حيّ بن يقظان: «لعله بموعد من ميقات مكتوب تتفتّق فيه أكامُ ذهنه... ويركد تيارُ لجاجه، فإن لكل أجلٍ كتاباً».

وقولُه أيضاً على لسان حيّ بن يقظان، مخاطباً ابن سينا نفسه: هوّن عليك! فإن المُلْكَ لغيرك، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق، وفلق ما فلق، ونظم من

الأسباب ما نظم، وخلط من الأضداد ما خلط، وضرب من الأساليب ما ضرب... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان... وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متعجّل وحرص أصم عن الذم أعمى عن العبرة، ما زاوج: إنْ هدىً أو ضلالا، وإنْ تقوى أو انهماكاً، وإنْ استقامةً أو عصياناً وإنْ سعادةً أو شقاوة، بل عَلِمَ أي العدوين أغلب، لا تخفى عليه خافية، فجوَّزَ أن يمضي أمره ويقضي قدره وينفذ حكمه؛ وقولُه: «فإن الغيب جونة للعجائب مُطبَّقه، يفكّها فاجىء من قدر غير مرقوب عن عبر غير محسوبة؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أي قرب، وقريب قذفه إلى أعمق شِعب» (ص ١ - ٢).

وقوله: «وكائن (أي: وكم) من خطة كنتَ خبيراً بآجِلَتها، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها، فوقعتَ في وجهها، فكأنما... ضبط كَفَّيْك وثاقُ المكتوف، وكأنما خدر لسانُك عن الاستصراخ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فغطّتك في الورطة... وهل ذلك إلا من أسباب رتّبها القدر»؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن، بل تكون كأنها دواع.

وعندما يسأل حي بن يقظان ابنَ سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابنَ سينا يعتذر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو، والتغيير ديدنه.

ومن الواضح، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي، أن رفيقه يمثل المتكلم على مذهب المعتزلة، وخصوصاً أن حيّ بن يقظان يخاطبه بقوله: فأما أنت أيها «الكليم» فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد المرهوب وأنهما للكاسب دون المدبَّر ومن يجري مجرى المُجبَر وللكادح دون المقسور ومن يجري مجرى المجرور (أي: المقهور) مذهباً... الخ، ومن الواضح أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنّة، وإن كان ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله.

يلتقي ابن سينا بصاحبه اللجوج، فيتكلمان، ويؤدّي بهما الحديث إلى الكلام في القدر، فيصخب صاحبُه، ويترفق به ابنُ سينا ويداريه، حتى يُقبلَ حيُّ بن يقظان،

وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة، والتي تمثل الحكمة الإلهية، أو هو العقلُ الفعال الذي يوجِّه العقلَ الإنساني، أو هو العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية، ويستصرخ ابنُ سينا إلى حيّ، ويستنصر به على صاحبه ويطلب موعظته. والمتكلم في الغالب هو حيُّ بن يقظان، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها:

أولاً: هذا الكون مِلك لله ، وهو الذي وضع نظامه.

ثانياً: التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية.

ثالثاً: الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية صدور أفعاله عنه.

فأما عن التنزيه فهو يقول ـ وهذا هو رأي ابن سينا صاحب الرسالة ـ إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أفعال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجميل والقبيح والمباح والمحظور، لأنه لو كان لما نسميه عقلاً أو حكمةً سلطانُ إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جنابُ القدس عرضةً لعَذْل وعُذر، ولكانت أفعالُه مُعَلَّلةً بالأغراض والدواعي، مما لا ينطبق إلا على الإنسان؛ أما الله فهو، كما يقول ابن سينا مُقتَبِساً هنا آية قرآنية: «لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، وهذا، بحسب رأي ابن سينا، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه نميراً، وأُلقيت إليه مقاليدُ الأسرار، وانجلت له الشبهات، ثم انفسخ له الزمان وامتدّ به العمر في التجارب.

ويقول ابن سينا في موضع آخر: «واعلم أن جناب القدس منيعٌ أن تطأه أقدامُ الأوهام، وأحكام الجبرُوت عجيبةٌ وغير هذه الأحكام، وأن خالقَك ليس إنما يفعل ويذر، ويقدّم ويؤخر، لمثل ما تفعل وتذر، وتقدم وتؤخر، وأنك إن استحبَبْتَ مقايسة صنيع ربّ العزّة بصنيعنا اختلفت اللغتان، وتفاوت اللفظان، وهجَمتْ عليك شُبَهٌ مُدلَهِمَّةٌ، هي أدجى من شبهك المُثارة في باب الوعد والوعيد المُطارة من وكر الثواب والعقاب، ويلزمُك في كل شبهةٍ منها نرجو مَحْقَها وضلالةٍ تتحرّى إزهاقَها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربقة خالق الاستنكار أكثرُ مما يلزم خصمَك القائلَ بالقدر».

ثم يبين حيٌّ بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم، ضارباً الأمثال، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقاييسَنا العقلية، المستندةَ إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبح والعقليين على الأفعال، لجعلنا الله تعالى عرضةً للوم والعذل من جهة ولخفِيَت علينا وجوهُ الحكمة في الكون وما فيه من جهة أخرى؛ ويضرب حيٌّ بن يقظان للمتكلم الذي يذهب مذهب المعتزلة - وهو صاحب ابن سينا كما تقدم - مَثَل رجلين كلٌّ منهما تسمو هِمَّتُه إلى إقامة بيت في بريّة عطشى مخوفة، ولكن تعميرها يحقّق خيراً، وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى عمارة ذلك المكان. وكلا الرجلين مستغنٍ عن ثمرة ما يفعل، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاحاً فإنه لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشرور؛ والثاني حسّن الظن بعقبى فعله؛ وكل منهما نفّذ ما أراد. ثم يسأل حيٌّ بن يقظان المتكلمَ المعتزلي عن فتوى عقله في فعل الرجلين، فعقله لا شك سيقضي بلوم الأول، وهو ربما عذر الثاني لحسن نيّته، ولكنه ربما لامه لعدم تفكيره في عاقبة عمله، وبعد هذا يقول حيٌّ لصاحبنا: إن كنتَ أيها الكليم (أي: المتكلم المجادل) تضرب لله أمثالا مما خلق وتُجْرِي عليه أحكامَ الجميل والقبيح، فأي الرجلين تضرب لله مثلاً وتُشبِّه به عملاً... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المَثَل لله ، تعالى عن أن تُضرب له الأمثال! ثم كيف إذا كان مَن بنى البناء قد حشر على مَن أسكنه فيه وأمره بأن يخلّى عنه وارِدَةَ الفساد قوماً دَيْدَنهم السعيُ بالفساد، ولهم قدرةٌ على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثلَ فعلهم، وجَعَل بإزاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يَزَعون الناس عن الفساد، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي الخير وبحكم الغشاوة التي على القلوب. والساكن مسكين، لأن المفسدين يجدون مَن يتألّب معهم، والوَزَعةُ لا يجدون في الغالب من يشدّ أزرَهم، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبّب للطبع. وابن سينا هنا يبيّن أوّلا أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير، ولكن هذا الخير يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلَبَة الشر على الخير، وهو يبيّن ثانياً صعوبةَ موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها.

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول، مستنداً إلى حكم عقله، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله حيّ بن يقظان يضرب له مثلا آخر، مَثَل رجل يجمع جماعةً ويقول

لهم: مَن أقلّ حصاةً من هذا الحصى أُثِبْه طوداً من نُضار وهضبةً من ياقوت، ومن لم يفعل جدعتُ أنفَه وسملتُ عينيه؛ والرجل غنيٌّ عما كلف به الجماعة، لا ينال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً، وهو مع ذلك سلّط على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضعفاء يحثّونهم على العمل. ثم وفى الرجلُ بما وعد وأوعد، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أمره بمزيد العقاب، وإن كان لم يطعه إلا القليلون. بعد هذا يقول حيّ للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للمجبل بكثير. ولو ضربنا لله أمثالا من أفعالنا فلربما كان حكم العقل عليه كحكمه على الرجل الذي تقدم ذكره؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حيّ بن يقظان أوّلا أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً - مرة أخرى - صعوبةَ موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير. ويخاطب حيٌّ صاحبَنا المتكلم المعتزلي بقوله: واعلم أنه لو كان أمرُ الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميلُه كجميلك وقبيحُه كقبيحك، لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنياب أحجن البراثن، لا يغذوه العشب ولا يُقيتُه الحَبّ، بل إنما يقيمه اللحمُ الغريض الذي لم تبرد حرارته؛ وقد هيأه الله بالشدق الهريت، والناب الصليب، والكف اللطومة، والرقبة الغلباء، والزند الأَلَف؛ ولما خلق العقابَ ذات مخالب عُقّف، وجناح أفتخ، ومنسر أشغى، لا تلقط حبًّا، ولا تقصل عشباً؛ بل خلقها خارقةً مازقة، فاتكة هاتكة قادّة فارية. ثم يقول حيّ للمتكلم المعتزلي مستهزئاً به: أما كان بالعزيز القدير، جلّت قدرته، رِقّةٌ كرقتك، أو رِقْبة كرِقبتك، فيراعي ما تسميه عقلا! بل هو أمضى بحكمٍ أدق صراطاً وأشدّ توارياً من أن تلحظه عين ما سميتَه عقلاً وجعلته إماماً.

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول بالعِوض في الآخرة عن الآلام التي تلحق البُرَءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا ينقد على لسان حيّ بن يقظان فكرةَ العِوَض الأخروي، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمانٌ يُنسي الآلام ويُزهق التِرَة ويفثأ الغيظ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن. وينتهي حيّ في نقده لحكم المتكلم المعتزلي بعقله بأن ينبهّه إلى أنه ليس من أهل الكلام على طريقته، وإن كان لعله أخبر بالكلام من أهله، كما ينبهه إلى أن الفيصل في مشكلات القدر إلى عقل

غير العقل الذي يتكلم عنه، إلى عقلٍ قد انكشفت عنه الغشاوة؛ أما العقل، كما يعتدّ به المتكلمون، فهو في نظر حي بن يقظان عقلٌ سُوقيٌّ، يعرض له العجز والنقص والخداع، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد، ويمكن أن يعرض له إشكالٌ فيضيق عليه الخناق ويرتبك في الشرَك ويطلب الهرب فلا يستطيع. وهذا العقل السوقي، فيما يحاول، إنما هو كحاطب ليل أو حالب طير. وبعد هذا يقول حي، مشيراً إلى العوامل الخفيّة التي توجّه الإنسان أو تساعده في أفعاله: إن لكل درك تيسيراً، ولو كفَتْ الفطرةُ أو الجد لكتب كل إنسان مثلَ كتابة ابن مقلة أو لعب كما يلعب النابغة، ولربما فَضَلهما البعضُ جَدًّا والبعض جهداً، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسيرُ، وكأنما قعد به عن شأوهما فخٌ مضبوط، فأضربَ عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال.

ويختم حيٌّ كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبويّ صحيح، فيقول: وما أصدق ما قيل: «إعمَلوا! فكلٌّ مُيسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له».

وكأن الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا، على لسان حي بن يقظان، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة، وإلى المبادىء التي قرروها، مثل قولهم بالتحسين والتقبيح العقليّين، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعي الحكمة وأنه يفعل الأصلح، كما يتصور الإنسانُ الحكمةَ والصلاح - كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهلُ السنة منذ أيام الأشعري، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان، ومن أن الأصلح، كما نفهمه، لا يتحتم أن يكون هو الأصلح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى مناظرةٌ جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حولَ فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصلح. فالمعتزلة يؤكدون ذلك، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصلاح؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذَه أبا علي الجُبّائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة: أحدهم أُخترِم حَدَثاً، والآخر آمن، والثالث كفر. فيجيب الجُبّائي، تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة، بأن المؤمن من أهل الدرجات، وأن الكافر من الهالكين، وأن الثالث الذي مات طفلا من أهل النجاة؛ فيسأله الأشعري: هل يمكن

أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات؟ فيجيب الجبائي: لا، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة. فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل، إذ يقول لله : التقصيرُ ليس مني. لأني لو عشتُ لأطعتُ. فيجيب الجبائي بأن الله سيقول لهذا الصبي: كنتُ أعلم أنك لو بقيتَ لعصيتَ، فراعيتُ مصلحتَك وأمَتُّك قبل سن التكليف. عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر، إذ يقول لله: إنك علمتَ حالي وإني سأكفر، ولكنك لم تراع مصلحتي! وهنا - كما يقول مؤرخو المقالات - أُفحِم الجبائي، وتبين عدمُ كفاية أصل من أصول المعتزلة، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض. والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية. والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبِّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال. ومن المعلوم أن الفلاسفة ينقدون العقل، كما يستعمله المتكلمون؛ كما أنهم ينقدون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً «مشهورة» مأخوذة من «بادىء الرأي المشترك» من غير تمحيص. ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينقدون العقل عند المتكلمين، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير الممحَّصة؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيهُ الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامةُ الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل - هذا من جانب الفلاسفة - أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية.

وعند ابن سينا شيء من هذا كله، فهو ينزع منزَعَ أهل السنة والصوفية في وقت واحد.

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأي ابن سينا على لسان حي ابن يقظان - وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية صدور الأفعال عنه، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومَزْجِه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش، ومن أن أفعال الإنسان، هدىً كانت أو ضلالاً،

تنتج عن تصارع هذه القوى، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به، من غير أن يكون في صدره حرجٌ ومن غير أن تذهب نفسه حسرات، سخطاً على ما يقع من الإنسان، ويكفيه أن يستنكر الشر، لكن في رفق ومع العظة للشرير باللطف دون العنف.

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان، من حيث أفعاله الإرادية، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعيّن أفعاله، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها، ولعله ليس الجزء الهام (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها). يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادةٌ إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورةٌ تبعث الإرادة وتوجّهها، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظنٍ مستحوذ ولا تخيُّل لازم، بل ربما كانت نتيجة سنحة أو خلجة غير مضبوطة، تبعث إرادة غير ناضجة، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من العادة والشهوة، أو اندفاع القوة الغضبية، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة، بل إن أفعال العابث أو النائم تنشأ عن نفس البواعث، فالنائم وإن كان نائمَ الظاهر فهو يقظانُ الباطن، وهو في سُباته يتوهم، وهو بتوهُّمه يحسّ، وبإحساسه ينزع ويشتاق؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التي لا تنام، وإن نامت الحواسُّ والأدوات الظاهرة. وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشىء عن طاعة لشوق ونزوع، وهو أيضاً حادثٌ بعد أن لم يكن، فلا بد له من سبب «مُوجِب»، وإلا لما كان معلولا. فالأفعال الإرادية منشؤها أسبابٌ «مُوجِبةٌ»، ولا يمكن أن يتطرّق إليها «التجويز». وإذا انبسط سلطانُ الدواعي وتوافت البواعثُ من كل صوب، وتسلطت على قوة العزم، فأخذتها بين قَوْدِ حادٍ وسوق داعٍ لا يعرفان ريْثةً ولا تعريجاً، خضعت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال؛ وكم من موقف وقف فيه الإنسان ـ كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) ـ فكان كأنما يُساق سوقاً، وكأنما قد خَيّر لسانُه وأُوثق كتافاً، فوقع في الورطة؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر. والدواعي التي تقدم ذكرها لا تتسلط على النفوس بدرجة واحدة، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والملكات بسبب التعوّد والتربية؛ وقد تتصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان، فتنحرف به عن مقاصد إلى أخرى. والنتيجة الأخيرة هي أن إرادةَ الإنسان إن لم تكن

«موجَبَةً» (يعني معلولة) فهي كالموجَبة، ولولا أن لفظ «الإجبار» يتضمن معنى الحمل والاستكراه لمال ابن سينا ـ كما يقول ـ إن القول بأن الإنسان مجبور؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور. ولا يوجد كبير فرق، في نظره، بين مَن ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسلطة، فنفي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله.

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور، فإن ابن سينا يسأل المتكلم المعتزلي كيف يقضي على الله عزّت قدرتُه بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلّد العصاة في جهنم، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب: وإن كنت تنزّه جبروتَه عن المقايسة بغيره. فمن عزلك عن «الإرجاء» خائباً وسوّل لك القولَ بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً؟!

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسألة القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية، وأنه إذ يتكلم في القدر، يتصور أمامه مذهبَ المعتزلة وبعضَ أصولهم، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة. والجديد في كلامه هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية، مما يبدو كأنه قولٌ بالجبر الصريح، فهو يحلّل العمل الإرادي، ليبين ما فيه من آلية وعِلِّيّة، فيرى أن ثم علّيّة، وجبريّة من داخل الإنسان ومن خارجه؛ وهذا، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع، إذا نظرنا إلى الدواعي والصوارف الظاهرة، وإن كنا نجده أيضاً عند مَن جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوربيين في العصر الحديث، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواع وصوارف تفعل فعلها على نحو «طبيعي» وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً «طبيعياً» أيضاً، لا سلطان للإنسان عليه، ومن غير أن تكون للإنسان ملكةٌ مستقلة هي الإرادة التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية، هذا هو في الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة، هي طبيعته المادية. وهذا ربما يليق برجل من طراز ابن سينا، كانت الشهواتُ غالبة عليه. وكلام ابن سينا، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة، لا يحل المشكلة؛ فلا بد من الاعتراف، على أساس ما يحسُّه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية، وعلى

أساس الواقع المشاهَد من ارتفاع الكثير من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية، بوجود الإرادة ملكة مستقلةً. بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله، وهي رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب الكمال: «لا عجبَ إن اجتنب ملَكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةٌ قبيحاً، بل العجب من البشر، إذا استولت عليه الشهوات، أو بذل لها الطاعة، وقد نُوِّرت بالعقل جبلّته، ولعمر الله بَذَّ الملكَ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة... وقصر عن البهيمة إنسيٌّ لم تفر قواه بدرء شهوة تستدعيه»، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل؛ ولا معنى لإرادة الخير وفعله من غير مقدرة على الشر وفعلِه، فإمكانُ فعل الشر وفعله شرطٌ لإمكان فعل الخير وفعلِه، وهذا العالم مجال لفعل الخير، لأنه مجال لإمكان فعل البشر.

هذا إذا تكلمنا معبِّرين عن الظاهر وعن الواقع، وذلك أن لمشكلة القدر أعماقاً وأصولاً واعتباراتٍ ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ ـ ٩٣)، فليرجع القارىء إلى ما ذكرناه. وراجع رأيَ الغزالي في القدر، بمعنى وقوع الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية، وذلك في كتابه «المقصد الأسنى»، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه «الأربعين في أصول الدين»، القاهرة، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها، ورأيَ ابن رشد في القدر بمعنى دخول أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية، وذلك في كتابه «كشف مناهج الأدلة»، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها.

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة ليدن، مع شيء من التصحيح بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من خطأ كثير. وليراجع القارىء أيضاً ـ إلى جانب المواضع التي ذكرناها من كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ ـ رسالة صغيرة في سرّ القدر لابن سينا، ضمن مجموعة رسائل طبعها الكردي، القاهرة ١٣٢٨ هـ، وفيها (ص ٢٤٦)، يقول ابن سينا ـ كأصل من أصول المعرفة بسرّ القدر ـ إن العالم بجملته وأجزائه، في وجوده وحدوثه، معلولٌ لله ، وكله بتقدير الله، وتدبيره وعلمه وإرادته؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا «على الإجمال» وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دون ما يذهب إليه المتكلمون، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث

فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألاّ يكون مركباً، على خلاف هذا التركيب. وفي هذه الرسالة الصغيرة رأي لابن سينا في معنى المعاد والثواب والعقاب في الآخرة، وهو رأيٌ يعارض به رأيَ المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء، ويذكر أفلاطون في هذا المقام. ويتلخص رأيه في أن معنى المعاد هو رجوعُ النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب، وأن الثواب والعقاب لذةُ النفس أو ألمُها بما حصل لها من كمال أو نقص، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محالٌ في وصف الله تعالى. وكلام ابن سينا ليس عليه أي دليل، ولا معنى للأمر والنهي، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية، وإلا بطل التكليف؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل، لكنه تمثيل لشيء حقيقي، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمالَ يُحدث لذةً في النفس وأن النقص يحدث ألماً، بل ربما كان العكس هو الصحيح - راجع ما تقدم في ص ٢٨١.

(تعليق هامش رقم ٢ ص ٢٢١)

إن رسالةَ الطير رسالةٌ شيِّقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه. والطير رمز الحرية من جهة، وهو رمز العلو من جهة أخرى. والشعراء يتمثلون بالطير في مناسبات كثيرة، وتبتدىء الرسالة بمقدمة يحثّ فيها ابن سينا إخوانَه على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال، ويطالبهم ألا يتخذوا وكراً، لأن «مصيدة الطيور أوكارها»، وهو يريد أن يحكي من أشجانه طرفاً. فيتصور نفسه طائراً في سربة طيور، إذ لحظها الصيادون، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبائل ورتبوا الشراك وهيّأوا الأطعمة وتواروا في الحشيش. وصفر الصيادون لكي يغروا هؤلاء الطيور بالنزول، فلم تَشُكّ الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها. فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبائل، وانضمت عليها الحبائل وضاق الخناق على الأعناق، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشراك، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزدها الحركة إلا ارتباكا في الشرك، واستسلمت للهلاك، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبائل، وكاد كلٌ ينسى حقيقة نفسه وسابق حريته، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة.

ومدّ ابن سينا، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك، ذاتَ يوم بصَرَهُ من خلال الشبك فلحظ طائفةً من الطير، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك، ولكن بقيت في أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبائل؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة، وإن كانت تكدر عليها الحياة. فتذكر ابن سينا حياة الحرية التي كان قد نسيها وتنغّص عليه ما ألف، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدها، بحقوق الصحبة القديمة والعهد المحفوظ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية، وبعد تردد، بسبب ما تذكّره أولئك الطيور من خدع الصيادين، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبته من الحبالة وجناحيه من الشرك، وقالوا له: اغتنم النجاة! فطالبهم بتخليص رجليه من الحلَق، فقالوا له: لو قدرنا على ذلك لابتدرنا

أولاً وخلصنا أرجلنا، وأنّى يشفيك العليل! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ المربين.

ينهض ابن سينا فيطير، فيُقال له: إن أمامك بقاعاً لن نأمن المحظور حتى نقطعها، فاقتفِ آثارَنا تَنجُ بك ونَهْدِك سواء السبيل! وطار ابن سينا مع جماعة الطير، يجتازون الأودية، بين مُعشب خصيب ومجدب خريب، ومقصدهم جبلُ الملك الذي يفك عنهم القيود. ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواهق، تنبو عن قُلَلِها الأبصار؛ فجمعوا كلَّ همَّتهم، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصَب قد أوهنهم؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجمام، ووقفوا يطلبونه، «لأنَّ الشرودَ على الراحة أهدى إلى النجاة من الانبتات»، ولبثوا على القُلّة، يرون جناناً مخضرّة الأرجاء مثمرة الأشجار جارية الأنهار، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوّش العقلَ من جميل الصوَر ويخلب الألباب من الألحان المطربة، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء. ثم أقبل بعضهم يقول لبعض: سارعوا! فلا مخدعةَ كالأمن، ولا منجاة كالاحتياط، ولا حِصْنَ أمنعُ من إساءة الظنون؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة، على شفا الغفلة، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا... فلا طيب كالسلامة. ونهضت الطيور غير منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة، وطارت حتى حلّت بالجبل الثامن، فإذا هو شاهق، قد خاض برأسه في عنان السماء، تسكن جوانبه طيور ليس أحسن منها صوراً وألواناً ولا أعذب منها ألحاناً ولا أطيب معاشرة، لطيفة الإيناس فياضة الإحسان. وشكى اللاحقون للسابقين، واستمع هؤلاء لشكوى أولئك، وأرشدوهم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينةً يتبوأها الملك الأعظم، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضله ورحمته، ويممت الطيور وجوهها شطرَه، حتى حلّت بفنائه وانتظرت الإذن؛ ثم حلوا بفنائه الرحب، حتى اذا عبروه رفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول، حتى وصلوا إلى حجرة الملك؛ فلما رُفع عنهم الحجاب ولحظوا جمالَه تعلقت به أفئدتُهم، ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلطّفه تجاسروا على مكالمته وشكو إليه ما ينغّص عليهم حياتهم من أمر الحبائل، فقال الملك: لن يقدرَ على حلِّ الحبائل إلا عاقدوها، وإني مُنفذٌ إليهم رسولا يسومهم إرضاءكم وإماطَة الشرك عنكم، فانصرفوا مغبوطين!.

ويختم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكماله أنه مما يسمو على كل ما يجول في الخاطر، وأنه «كلُّه لحسنه وَجْهٌ ولجوده يدٌ».

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم، فكل من الشيخ والمريد يحتاج، بعد استنفاد الوسائل العادية، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة، ولا يقدر على ذلك إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد. وأما الجبال الشواهق فكأنها المقامات في طريق السلوك إلى الله، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة بين الإنسان والله، بحسب مذهب الصدور. وأما فترة الراحة والجمام فهي التي لا بد منها للسالك، «لأن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى». وأما الطيور التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بحبوحة القرب الإلهي. وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلعله الوصول إلى الله. وأما الرسول الذي سيفكّ القيود فلعله هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير. وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلّص نفسه من الأسر، مستعيناً بمن عاني ذلك قبله.

على أن للغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير، وهي في معنىً ما تقدم، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا؛ وبين الرسالتيْن مجال للمقارنة. وهذا هو ملخص رسالة الغزالي:

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها، تريد لها ملكاً، وتنبعث في القلوب دواعي الشوق إليه. فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها، ولسان حالها يقول:

قوموا إلى الدار من ليـــلى نُحَيّيهــــا   نعـــم، ونسألهـــا عن بعض أهليهـــا

وينادي فيهم منادي التخاذل: «لا تُلْقوا بأيديكم إلى التهلكة!»، فإن أمامكم المهامة، والجبال، والبحار المغرقة، وبلاد الحر والقرّ، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان، وتخترنكم المنية دون بلوغ الأمنية.

إن السلامة من ليلى وجــارتهـــا   ألاّ تحلَّ عـــلى حــــالٍ بــواديهـــا

(وكأن هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها والخروج إلى العزلة والمجاهدة، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان).

ولكن الشوق يزداد، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء إلا بقربه والاستظلال بظلّه.

ولــو داواك كلُّ طبيــب إنســٍ بغيــر كــلام ليلى مــا شفـــاكا

وامتطى كلُّ طير مطيةَ الهمة، وهو يقول:

أنظر إلى ناقتي في ساحة الــوادي شديـــدةً بالسرى مــن تحت ميّـــادِ
إذا شتكت من كلال البين أوعدها روح القدوم فتحيا عنـــد ميعـــادِ
لها بوجهك نـــورٌ تستضيء بـــه وفي نوالـــك من أعقابهـــا حـــادِ

وطال الطريق بالمهاجرين، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد، ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر، وتصرّفت ببعض من بقي الأحداث؛ فمنهم من تلف في المهامة والأودية، أو التهمته لهواتُ التيار في لجج البحار، حتى لم يبلغ حزيزةَ الملك إلا طائفةٌ قليلة من الطير؛ فالتمسوا من يخبر عنهم الملك، «وهو من حِمَى عِزّه في أمنع حصن»، ولكنهم سُئلوا: ما حملكم على المجيء إلى الملك؛ فأجابوا: ليكون ملكنا؛ فقيل لهم: أتعَبْتم أنفسَكم، هو الملك، شئتم أو أبيتم، ولا حاجة به إليكم!

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في الغاية؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيناس، وقيل لهم: إن كان كمالُ الغنى يوجب التعززَ فإن جمالَ الكرم يوجب السماحة والقبول.

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا إخوانهم الذين هلكوا دون غايتهم؛ وسألوا عنهم فقيل لهم: «ومن يَخرجْ من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله؛ ثم يدركه الموتُ، فقد وقع أجْرُه على الله » (سورة ٤ (النساء) آية ١٠٠)، اجتبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء. ثم سألوا عن المتخاذلين المتخلفين، فأجيبوا: «ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عُدّةً، ولكن كره الله انبعاثهم فثبّطهم». (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦).

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب المقام، واستقبلوا حقائق اليقين، ودامت لهم الطمأنينة.

تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

يما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب:

ليرجع القارىء إلى معجم الأدباء لياقوت جـ ٦ ص ٣٠٨ وما بعده؛ وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ٢٠ ـ ٢١، وتتمة صوان الحكمة للبيهقي ط.

لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ ـ ٦٣؛ وبغية الوعاة للسيوطي ط. القاهرة ١٣٢٦ ص ٢٠ ـ ٢١، ونزهة الأرواح للشهر زوري، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩، وغير ذلك من كتب التراجم؛ ومقدمة سخاو (Sachau) لنشرته لكتابي البيروني «تحقيق ما للهند من مقولة»...، «والآثار الباقية»، وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب جـ ١ ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦، والملحق جـ ١ ص ٨٧٠ ـ ٨٧٥. ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية ـ أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ ـ ٥٣٤.

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني، هذا العالم الذي يتبوأ مكاناً فريداً في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله، ولا عن نشأته شيئاً. وإذا اعتمدنا على ما يقوله هو، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطبيب (نشرها ب. كراوس، باريس ١٩٣٦، راجع أيضاً مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠)، من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قمرية، فإن مولده يقع في عام ٣٦٢ هـ. ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي مدينة خوارزم يُسمى «بيرون»، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب؛ فهي منبت أبي الريحان، ولا عجب «فالدرّ ساكن الصدف»، كما يقول المؤرخون (مثلا ياقوت جـ ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية «الخارجة» أو «البرّانيّة»؛ فهو الخارجي، أي عن خُوارزم ـ ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها. فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التغلغل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة، وهو كتاب «الآثار الباقية عن القرون

الخالية» الذي أتمه حوالي عام ٣٩٠ هـ - وهو لم يبلغ بعد الثلاثين - وعَرَض فيه المناهج التأريخية والتقويمية الحسابية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والقريب، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنِّية وتاريخية، وأهداه لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ - ٤٠٣ هـ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦).

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفي عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه؛ فأقام في بلاط السلطان حينا، وأظهر نبوغه كفلكي ومنجِّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان جـ ١ ص ٩٧ - ٩٨). وكان السلطان قد بدأ يغزو بلاد الهند، فأخذ البيروني معه، أو بالأحرى دفع البيروني حبُّه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح. وفي الهند أقام البيروني عشرات السنين، يُداخل الهنود، وينفذ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب بتنجل، ويبادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومَهم الخاصة؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذي أسماه «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة». فالبيروني هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية، ومقدِّم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم في التاريخ والفلك والتنجيم، وقد أتمَّه حوالي عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١م، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣، ٢٥٢)؛ وهذا الكتاب، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه في بيان الناحية الرياضية والفلكية، وهو كما يقول بروكلمان جـ ١ ص ٤٧٥ «نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام في ميدان معرفة الأمم». وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية المعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيِّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١)، فالبيروني هو الذي صوَّر حياة الهند في عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان، للعرب وغير العرب، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم.

ومن كتب البيروني الكبيرة «القانون المسعودي في الهيئة والتنجيم»، وهو «غُرَّة في وجوه تصانيفه» (تتمة ص ٦٢)، ألفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمَّنه بياناً وافياً للفلك، حذا فيه حذو بطليموس في كتابه المجسطي؛ والقانون المسعودي من أبسط الكتب في هذا الفن، ومؤلِّفُه يعالج فيه، كما يقول، كل نواحي الفلك على نحو لم يُسبق إليه، وهو يضمّ إلى ذلك بيان حسابات الأمم وسنيها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦).

وللبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير، ويبلغ فهرسُها ستين ورقة؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم ـ كتبٌ في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها، وفي معرفة الجواهر، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمَّه في «شرح شعر أبي تمام» وكتاب «التعلُّل بأجالة الوهم في معاني نظم أولى الفضل» و «مختار الأشعار والآثار»، ويروى للبيروني شعر، إنْ لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه.

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم؛ جغرافياً وطبيعياً، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص؛ هو لم يكن فيلسوفاً منهجياً، «ولم يكن الخوض في بحار المعقولات من شأنه» (تتمة ص ٦٢)، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان ـ عَرَضاً وفي كلمات قليلة ـ إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلا الآثار ص ٢٦، ١١٢، هند ص ٣، ٢١). وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهري والطابع الغالب والنزعة العميقة، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢، هند ص ١٢ ـ ١٣، ٥٣، ٢٤ ـ ٢٥). وتدل مصنفاته، إلى جانب المعرفة النادرة بتواريخ الأمم، على معرفة بكتب الأديان على تنوُّعها، كالتوراة والإنجيل وبالفِرَق وكتبها، لا سيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانويه والديصانية والمرقيونية، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ ـ ٢٠، ٢٢ ـ ٢٣، ٢٩ ـ ٣٠، ٥١ ـ ٥٢، ٧٥؛ هند ص ١٨، ١١٤)

بحيث يتبين لقارىء كتب البيروني ما يقرره بعض الباحثين من أنه «أوسعُ العلماء شمولَ علمٍ في داخل نطاق الحضارة التي ينتهي إليها» (بروكلمان، ملحق جـ ١ ص ٨٧٠ وما بعدها).

وإن قيمة البيروني كمفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروح العلمية بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه؛ نجد عنده الاتزان والاحتياط في الحكم، وهو يجعل من قواعد حكمه «الوقوفَ على وسط طرفي التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط» (آثار ص ٣٨)[1]. وكتبه عَرْضٌ وحكايةٌ، جون كثير من الجدل في الأخذ والرد، شأن العالم الواثق بنفسه الشاعر بنزاهته، خصوصاً لأنه يعتبر «أن الكلامَ مع المصرِّ عمداً والمتمطِّي جهلاً غيرُ مُجْدٍ على القاصد والمقصود شيئاً» (آثار ص ٦٨). والموضوعية الحرة من كل تعصب هي طابع تفكيره؛ وهو عليم بالأسباب المُرْدية لأكثر الباحثين في مهاوي الحكم الخاطىء المُعْمِيَةِ لهم عن تقرير الحق، من عصبية «تُعْمي الأعين البواصر، وتصمّ الآذان السوامع، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه العقول» (آثار ص ٤، ٥١ ـ ٥٢، ٦٦ ـ ٦٧). وبيانه لمزالّ أقدام الباحثين (هند ص ٣؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة أو تَغالُب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر في حكمه من المؤثرات؛ وهو يُصرِّحُ بأن الإنسان يحس للصدق ولمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣).

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً، فإنه حتى حينما يشتدّ في الحكم على العرب (مثلا الآثار ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعاداة أو الحيف أو التعصب؛ ويدل على تحرر عقله أنه، وإن كان شيعيّ النشأة، فإنه لم يَعْبأ بذلك، وانضم إلى مذهب أهل السنة؛ وهو أيضاً لم يَسِرْ في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة

---

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازي الطبيب، بعد أن بيّن، من كتبه، ما في مذهبه من الشر والإفساد، إذ يقول: «ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً، كما يعتقده هو فيمن نزههم الله عن ذلك... فالأعمال بالنيات، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسيباً»، ذلك أن البيروني المنصف يرى وجوب الاحتياط، وأن «السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء».

الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة، كما فعل الفردوسي بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان جـ ١ ص ٤٧٥ ملحق جـ ١ ص ٨٧٠ - ٨٧١، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣). وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاسٍ نافذ بقدر ما هو بسيط الصور لين الألفاظ أحياناً. أما أسلوبه فهو جزل، قصير الجمل، ممتلىء، رصين مصيبٌ لبٌ الموضوع؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ، والبيروني، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل: «الأغمار»، «النوكي»، «المتهوّسين» (مثلا آثار ص ٧٨ - ٧٩)، فإنه لا يبالغ في ذلك، ولا يستعمله إلا في موضعه. وهو يحاول، كبعض أدباء العرب أن يروّح أحياناً عن قارىء المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من «حدائق الحكمة»، كما يقول، لكي لا يملّ خاطره؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢، ١٨٥). على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزُب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبّر عن الفكر الإسلامي وعن التصورات الإسلامية؛ وهذا ما تجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر بيانه لآراء الهند بنوع خاص. والمهم عنده هو المعنى، وهو لا يريد النزاع في الألفاظ (آثار ص ٨).

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكوّن له في عصر مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة، لبيان مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته). يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق ببدء الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة، نظراً لبعد عهده وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه، مَشُوبٌ «بأساطير وتزويرات»، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ القرآن «ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم؟... لا يعلمهم إلا الله!» (الآثار ص ١٤) ولكن البيروني لا يُسارع إلى رفض كل ما في ذلك من الغريب لمجرد غرابته، بل هو يقف أمام ما يُروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط، فيقرر أنه لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي أو القياس على المُشَاهَد؛ فلا

مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها كتاب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة «في الظن الأغلب» (آثار ص ٤، ١٤).

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها، بعد تنزيه النفس عن الأسباب الحائلة دون إدراك الحق. ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس كله داخلاً في حدّ الامتناع، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق، إلاّ إذا شهدت ببطلانه شواهدُ أخرى (آثار ص ٤ - ٥، ١١٧). وإنه وإن كان يجب عند الحكم ألاّ ننسى الاعتبار بالمشاهَد الذي نراه، فإن المشاهدة للمعتاد وكذلك التجربة المحدودة ليسا مقياسيْن صحيحيْن في الحكم على الماضي، ذلك لأن عمر الإنسان قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥، ١٤)؛ وعدمُ مشاهدتنا للشيء الغريب المحكيِّ في الأخبار الماضية أو عدمُ وقوعه في زمان أو مكان معيّنيْن لا يكفي مُبرِّراً لإنكاره، مثل ما يُحكَى عن طول أعمار القدماء أو كبر أجسامهم، ما دام غير مستحيل في العقل «لأن الحوادث العظام ليست متفقة في كل وقت». وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا؛ فيجب أن لا نقيس على المشاهَد والمعتاد، لأن هذا في نظر البيروني ضيقٌ في الأفق وتقيّد بأغلال المألوف (آثار ص ٧٩ - ٨٣). ومن أول ما يجب على الباحث أن يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة. وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيّدين بالعادة الذين يُنكرون ما يجهلون وتقصر همتهم عن علم ما وراءه مثل آية: «بل كذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه»، وآية: «وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم»؛ وهو لذلك يرمي من يسلك هذا المسلك بأنهم «يُقرّون بما يوافقهم، وإن أخفق؛ ويَفِرُّون مما يخالف عقدهم (يعني عقيدتهم)، وإن صدق». (آثار ص ٨٣).

غير أن البيروني، برغم تحوّطه في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن نطاق إمكان التمحيص، لا يصدّق الأخبار بسهولة؛ هو الناقد البصير الذي يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعَدَّته الطبيعة بحسٍ ناقد، ويتبيّن فيه روحُ النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوربا، والذي يقول عنه نيبرج (Nyberg)[1]. إنه عنده

---

(١) في مقالة (بالألمانية): «أبحاث عن المانوية»، مجلة المهد الجديد-مجلد٣٤(١٩٣٥) ص٧٤ SH=

الميلُ إلى الوضوح والحسُّ الدقيق الذي يليق بالباحث المطبوع. والواقع أن البيروني لا يخلط الغث بالسمين، وهو يترك بيان ما لا يحيط به علمُه الإحاطة التامة، ويعلّل ذلك بقوله: «إذْ لا يليق بطريقتنا التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين، والمجهول إلى المعلوم» (آثار ص ٦٨). وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجةٌ تضطر النفس أو برهانٌ تطمئن النفسُ إليه، فلا يصدِّق الأمورَ التي تُعَلَّل بأسباب غير منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَّردة الفعل؛ فيرفض مثلا قاعدة تحديد أقصى طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس، لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان تسعمائة وستين سنة، وهي مدة القِران الأعظم.

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخطىء، حتى إنه لا يفسر ظهور المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة، كما يزعم البعض، بل بأنه ناشىء عن خروج المادة عن حدّ الاعتدال في المقدار. وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى له من أن الماء في مدينة من مدن اليهود يغيض يوم السبت، فتقف الأرحيةُ، حتى ينقضي يوم السبت؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له «في الطبيعيات» مأخذاً، لأن مداره على الأيام، وهي واحدة (آثار ص ٧٩، ٨٢، ٢٨٤). ولا يخدعه ما يُشاهدُه من فعل الرُّقَى والتسلط على الحيوان بالتعاويذ، فيقول إن ذلك تعويدٌ وتدريجٌ (هند ص ٩٥ - ٩٦). وإذا حُكي له أن بعض العرب يزعم أن ثمّ تزاوجاً بين الجن والإنس، رفض ذلك واعتبره «من السخرية» (آثار ص ٤٠)؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى، فصار الشكل هكذا: +؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلاّ حرفُ لا (بالعربية طبعاً). ويرى البيروني

Nyberg: Forschungen uber den Manichaismus, Zeitschr. fur die meutestamentl = Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.

أن هذا من قبيل ما يتهوّس به بعض المتأوّلين من المسلمين، إذ يشبِّهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان: الميم نظير الرأس، والحاء نظير البدن، والميم نظير البطن والدال نظير الرجلين؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير، لأنهم يُسَوُّون بين مقدار الرأس والبطن وكمية الأعضاء الناتئة من جملة البدن، ويتساءل عن رأيهم في الأسامي التي تشبه صورتها صورةَ لفظ «محمد» بنقصان حرف أو زيادة حرف؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد المزاح والسخرية؛ وهو لا يقبل إلاّ ما هو معقول، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد، إذ ليس ثمّ عِلةٌ تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه. أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلِّف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ ـ ٦٥، ١٩٦، ٢٩٧، هند ص ٣٥).

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية، خصوصاً الهند، فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم، ويعترف بتفوّق العلم اليوناني من حيث كمالُ المنهج والعمق والدقة والتمييز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ ـ ١٣، ٥١ ـ ٥٢). وهو يقارن دائماً مذاهب للهند بمذاهب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبِّراً عن الخصائص العامة.

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح، يعيش للعلم ويعتني بمادة البحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى؛ هو يشرئبّ إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته، ويُنْصِب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتآريخهم، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها وبالمقارنة بينها. ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقلهُ في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها. وكان البيروني رغم الفسحة في التعمير وجلالة القدر مُكِبًّا على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها «لا تكاد تفارق يدهُ القلمَ، وعينه النظرَ، وقلبُه الفكرَ إلا في يومي النيروز والمهرجان من السنة، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش». وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً؛ فلما ألّف القانون المسعودي للسلطان مسعود بن محمود الغزنوي أراد

السلطان أن يجيزه، فأرسل إليه حِمْل فيلٍ من النقد الفِضيّ؛ فردَّه البيروني، معتذراً بأنه مُسْتَغْنٍ عنه. وكان الأمير شمس المعالي قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهي في كل شيء فيها، فأبى البيروني؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه.

وظل البيروني مترفّعاً بالعلم متعزّزاً به، يعلّم ويتعلم حتى آخر رمق. فيحكى أنه، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نَفَسُه وضاق به صدرُه، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث، فقال له صاحبه مندهشاً: «أفي هذه الحالة؟؟!» فقال البيروني: «يا هذا! أُوَدِّع الدنيا، وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيراً من أن أُخلّيها، وأنا جاهل بها؟!».

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده؛ وإنه، وإن كان لا يجوز، من حيث قواعد البحث الصحيحة، عقدُ الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسرافُ في بيان تأثير بعضهم في بعض، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير، فإني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وانه يكون حول المعنى وحده؛ فهو كالغزالي لا يريد «المشاحّة» في الألفاظ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨؛ والتهافت ص ١٠، ٥٨، ١٠٢). وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان العادة والإلْف على أفكار الإنسان، بحيث يتعجب مما يألفه ويغفل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠)؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً. ونجد عنده إلى جانب هذا لمساً لبعض المسائل الفلسفية، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورها، كالذي يقرره، ونجده عند الغزالي، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تناهيها (آثار ص ٢٦، تهافت ص ٣١ وما بعدها).

أما كتبه، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية، فقد كانا مصدرَيْن قيِّميْن لموضوعها. ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود. ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرةٌ تعدّد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض، وهي فكرة يرددها أبو العلاء، مثل قوله (لزوميات جـ ٢ ص ٣٣٦):

جائــــزٌ أن يكـــون آدمُ هـــــذا قبلَــــه آدمٌ عــلى إثْـــــر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنّيًا مستنيراً، وهو، لعلوّ كعبه في العلم ولسِعة فكره وتنوع معارفه وتفطّنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة، يتمسك بحقائق الدين العميقة، فلا يعجبه التأويل الهازل للقرآن ولا الإنكار المتحذلق - من غير أساس كافٍ - لما يروى من غريب الأفكار. وهو يتمسك بالقرآن، فيؤلف مثلا كتابا جليلا يسمى «لوازم الحركتين»، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت جـ ٦ ص ٣١١). ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري، بما يُحْوِج إلى تَعَسُّف في التأويل.... فهو في الأشياء الضرورية معها حذو القَذَّة بالقَذَّة... ولم يشتمل على شيء مما اختُلِفَ فيه وأُيِسَ من الوصول إليه.

ويصف البيروني كَيْدَ مُظهري انتحال الإسلام له وإدخالَهم ما في كتبهم فيه وتصديقَ ذوي القلوب السليمة لهم. وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلا كتاب الهند ص ٧٦، ١٣٢، الآثار ص ٢١٠ - ٢١٤، ٦٤ - ٦٥، ١٩٦).

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم؛ منها حبُّه للمال، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس، ومنها عُنْفُه في النقد، كما فعل مع ابن سينا، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة. غير أنه، إذا اقتضى الحال ولزم الاستهزاء بمن يستحقه، خرج العلاّمة، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء، عن حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجّان؛ ولكنه كان، على أي حال، «خليعاً في ألفاظه عفيفاً في أفعاله» (ياقوت جـ ٦ ص ٣١١ فما بعدها، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي)؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون، كما يقول جوته (Goethe): «لا أعرف جريمة لا أستطيع ارتكابها».

هذا هو البيروني، العالم المجتهد في علمه الضنين به وبشرفه عن الأغراض وعن الابتذال، الذي يقول عن نفسه بحق:

بجهد شأَوْتُ السالفين أئمــــة   فمـــــا اقتبسوا في العلـم مثل اقتباسيا

فما بركوا للبحث عند معــــالم   ولا احتبسوا في عقــدة كاحتبــــاسيا

الفصل الخامس

ابن الهيثم [1]

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب:

لم تَلْقَ الفلسفةُ النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية، واضطرت اللغةُ العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية. على أنه إذا كانت اللغةُ الفارسية أقلّ من العربية ملاءمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس. وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المكان الأول شيئاً فشيئاً، من غير أن تتصوّر بصورة جديدة. وكان المثقفون، في عصر الأدب الفارسي الجديد، يجدون ما يرضي حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على الآراء الدينية، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية[2].

---

(١) راجع ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية؛ وتتمة صوان الحكمة للبيهقي ط. لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ - ٨٠؛ ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ - ٢٨٨)؛ وتاريخ الحكماء للقفطى (طبعة ليبتزج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ - ١٦٨)، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة جـ ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - وراجع ما كتبه بروكلمان عنه جـ ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠، والملحق جـ ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤، لترى أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه. وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقيت عنه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩، ط. القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط. القاهرة ١٩٣٩. أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيناً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم، وذلك في كتابه الكبير المسمى: الحسن بن الهيثم، وهو جزءان ظهرا عام ١٩٤٢، ١٩٤٣، وله رسالة قصيرة في تربيع الدائرة، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و - ٤١ و.

(٢) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلحاد التي ظهرت في شعر الرباعيات، كالتي تنسب للخيام من جهة=

وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب، وذلك منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابي في الشام، والمسعودي في مصر، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية.

٢ ـ حياة ابن الهيثم ومؤلفاته:

ونجد في القاهرة، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من الهجرة)، رجلا من أعظم الرياضيين والطبيعيين في العصور الوسطى، وهو أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم[١]. كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة، مسقط رأسه[٢]؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحية معارفه الرياضية للتطبيق العملي، فقال: إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملا يحصل به النفعُ في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته للنيل أنه أخطأ فيما وعد به، وأن الأمر لا يمشي على موافقة مراده. فاعتذر للحاكم؛ ثم إن الحاكم ولاه بعض الدواوين، فقبل ذلك رهبةً لا رغبة. وخشى طيشَ الحاكم، فتخلص بإظهار الجنون والخيال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ ـ ١٠٢١م)[٣]. ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨م[٤].

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها؛ وكان ـ إلى جانب هذا ـ كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس، غير مُكْتَفٍ بدراسة

= وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى، مثل سعدى وغيره.

(١) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen، وإذا صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالي ٣٥٤ هـ (٩٦٥م).

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠.

(٣) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم. وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص.

(٤) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل ـ ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١، والقفطى ص ١٦٨ وتتمة صوان الحكمة للبيهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧، على أن القفطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ.

الكتب الطبيعية منها. ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل، منذ عهد الصبا، مُرَوِّياً في اعتقادات الناس المختلفة، وكان متشككا في جميع ذلك، موقناً بأن الحق واحد، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه، فخاض في ضروب الآراء والاعتقادات، فلم يَحْظَ بيقين؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من «آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية»[1]، أعنى من الإحساسات التي يهذبها التفكيرُ المنطقي. والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة. وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً[2]. وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو، لأن هذا الفيلسوف - في رأي ابن الهيثم - أحسن من عرف كيف يربط الإحساسات ويوحّد بينها لتصير معرفة عقلية؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم، رغبةً منه في أن ينفع الناس، ورياضة لفكره، وليجدَ في ذلك ذُخْراً وعزاء لوقت شيخوخته[3]. والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود[4].

وأكبر كتب ابن الهيثم هو «كتاب المناظر» الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهَذَّباً باللغة اللاتينية[5]. ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر، يعالج تحليل المفهومات العلمية والظواهر المادية على أن أحد علماء الغرب

---

(١) يجد القارئ كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ - ٩٣. ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتغي من وراء طلبه للعلوم الحق الذي يقربه من الله ؛ ونجده ينزع في تفكيره نزعة دينية؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام، فهو يردّ على رأي الرازي في الإلهيات والنبوّات؛ وله كتاب في إثبات النبوات؛ وألف في الرد على ابن الراوندي وعلى رأي المعتزلة في أمر الصفات وفي الوعد والوعيد، وغير ذلك.

(٢) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية.

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣.

(٤) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالي مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢م، ورسالة في الشفق، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona. ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأظلال، وكتاب في المرايا المحرقة بالقطوع، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً.

(٥) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler)

في القرن الثالث عشر (ڤيتلو Witelo) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية؛ ولكن ابن الهيثم يَفْضُله في دقة الملاحظة في الجزئيات[1].

٣ – الإدراك والحكم:

وتفكيرُ ابن الهيثم متأثّر بالرياضيات تأثراً تاماً. وجوهر الجسم، في رأيه، يتقوّم من مجموع صفاته الجوهرية، كما أن الكل يتقوّم من مجموع الأجزاء، وكما أن المعنى الكلي يتقوم من مجموع الصفات الذاتية[2].

والذي يعنينا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظاتُ ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار، وفي الإدراك الحسي جملة؛ وابن الهيثم يوجّه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات، وأنه يستغرق زماناً.

فالإدراك يتركب من: (١) الإحساس؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرةً، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدريج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة؛ (٣) الحكم الذي نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس، لأن الحواس منفعلة فحسب، بل هما من شأن العقل الذي نحكم به على الأشياء. وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالرويَّة. ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالرويّة أيضاً.

---

(١) وقد نقل البيهقي في تتمة صوان الحكمة (ص ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة لابن الهيثم هذا نصها: «تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان عن ذلك التخيل مانع، لأنه لم يقم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات». ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير، وابن الهيثم يلقب على كل حال بأنه «بطليموس الثاني».

(٢) يقول ابن الهيثم: «كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية، ويكون من المعاني التي بها تتقوم ماهية ذلك الجسم، فإنه يسمى صورة جوهرية، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعاني التي في ذلك الجسم التي هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه» (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧).

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان، وتكرّر الإدراك، قَوِي بذلك رسوخُ الصورة المنطبعة في الحافظة، وزادت سرعةُ حدوث المعرفة أو الإدراك. والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد، حتى لقد يحسب الإنسان، بعد طول المران، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً؛ ولكن هذا غير صحيح. لأن كل إحساس يصحبه تغيُّرٌ في الكيف، محلُّه عضو الحس، وهو يحتاج إلى زمان. ولا يقتصر الأمر على هذا، بل لا بدَّ أن تمضي فترةٌ من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس في طول الأعصاب. والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً، هو دائرة الألوان المتحركة؛ فنحن لا نرى فيها إلا لوناً مختلطاً، لأن سرعة دورانها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة.

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمّان في الإدراك؛ أما الإحساس فمردُّه إلى الجسد، وعضو الحس لا شأن له إلاّ الانفعال، وكل إحساس فهو، في الحقيقة، ضرب من الألم؛ ولكنه لا يبلغ، في العادة، حدًّا يجعلنا نشعر به؛ فإذا قَوِي الأثرُ الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين. ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلاّ للإدراك التام، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادةُ الإحساس بصورة نفسية.

والمقارنة والحكم هما، في الحقيقة، حكم واستنباط لا نشعر بهما. وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملَهما ففي فِعْلِهِ هذا استنباطٌ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباطٌ أيضاً؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة، فكثيراً ما يخطىء الإنسان في هذا الباب، وكثيراً ما يحسب أن القضايا الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط. ولذلك يجب على الإنسان أن يكونَ حَذِراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية، فيتتبعَهُ ليرى أصلَه، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه.

٤ — أثر ابن الهيثم:

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرةٌ كبيرة في الشرق. ولسنا ننكر أن ابن الهيثم كوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك؛ ولكن فلسفته الأرسطاطاليسية لم تجد

من يتعشقها إلا القليلين. ولا نعرف من تلاميذه غيرَ واحد يُعَدُّ من الفلاسفة، هو أبو الوفاء مبشّر بن فاتك القائد[1]، وهو أحد أمراء مصر؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣م كتاباً يشتمل على أمثال حكمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة، وغير ذلك[2] ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكَر؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية. وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات الف ليلة وليلة فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب.

وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم، بعد أن وسمه هو وكُتُبَه بالزندقة. ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون[3] أنه كان ببغداد تاجراً، أيام أُحرقت كتبُ أحد الفلاسفة[4] (توفي عام ١٢١٤)؛ وقد أُحضر لها خطيبٌ، ونُصب له منبرٌ ليشرف على إحراقها. فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم أشار إلى الدائرة التي مثّل بها الفلك، ووصفها بأنها الداهية الدهياء، والنازلة الصمّاء، والمصيبة العمياء. وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار.



(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجليوث؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩؛ والقفطي ص ٢٦٩ طبعة ليبتزج ١٣٢٠ هـ ويقول القفطي إنه كان في آخر المائة الخامسة.

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى «مختار الحكَم ومحاسن الكلم»، انظر Brockelmann I, 459 وانظر أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305.

(٣) هو الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي.

(٤) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلي البغدادي المعروف بالركن؛ ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٢٨ - ٢٢٩، طبعة ليبتزج ١٣٢٠ هـ.

الفصل الأول

الغزالي (١)

١ ـ علم الكلام والتصوف:

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً؛ فالمتكلمون من المعتزلة، بل من خصومهم، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظمَ الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم، أو يحاربون بها مذاهب خصومهم. وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه؛ أما غيره فلم يتعرضوا له، أو هم حاولوا إبطالَه، فأدّى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصَد بها محاربةُ مذهب فلسفي

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي)، نسبة إلى غزّال، على طريقة أهل خراسان؛ وذلك أن والده كان يشتغل بغزل الصوف، أو من غير تشديد، نسبة إلى بلد يسمى غزالة، كما نقل عن السمعاني في الأنساب، راجع ترجمة أبي الفتوح الغزالي، أخي الإمام الغزالي، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان، ص ٤٩، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ)، من أكبر مفكري الإسلام، ولعله أقربهم إلى الابتكار. كان فقيهاً متكلماً صوفيا، وهو بطل من أبطال الإسلام الخالدين الذين ناضلوا عنه، ولذلك يسمى «حجة الإسلام»؛ فقد رد على كثير من المخالفين، فألف في الرد على الباطنية، الذين يسمون «أهل التعليم» لقولهم بضرورة معلم معصوم، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولدزيهر)، وألف كتاباً في الرد على الإباحية (نشره بريتزل)، وثالثاً في الرد على النصارى سماه: «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل»، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها. وأكبر ردوده شأناً، وأشدها عنفاً أيضاً، هو كتاب تهافت الفلاسفة، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية، لأنه ثمرة دراسة محكمة، وتفكير طويل، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة. ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها، وتمحيص الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها، على طول نظر في الفلسفة. وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار. انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية، ومقدمة الأب بويج (Bouyges) التي كتبها لنشرته لكتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧)، وهي نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة. ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأني أعد للنشر كتاباً عنه.

بعينه أو فيلسوف بعينه؛ ولكن لم يحاول أحدٌ، قبل الغزالي، أن يَشنَّ على جملة المذاهب الفلسفية، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية، غارة تستند إلى أصول عامة، وتقوم على دراسة عميقة[1].

على أن العمل الذي نهض له الغزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً[2] فكان هناك

---

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافاتها بالدفاع عن دينهم، وخير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاء في إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم (منانية وديصانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم ص ١٥٢ - ١٥٤). وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النظّام؛ فقد رد على مذهب أنباذوقليس وعلى القائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدم حركة الكواكب (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان الغزالي، ولعله أصل برهان أبي حامد. انظر كتاب الانتصار للخياط ص ٣٥ - ٣٦، وكتاب التهافت طبعة بيروت ص ٣١ - ٣٢). ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ في كتابه المسمى «التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة» (وقد نشرناه منذ حين قريب)، فقد رد فيه على البراهمة والنصارى وغيرهم، ولا أشك في أن الغزالي عرف هذا الكتاب؛ فإن فكرة الخلق إرادة قديمة «على سبيل التراخي» هي فكرة الباقلاني. ونستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد ص ٥٣ وكتاب التهافت ص ٢٦. ولكن الغزالي يقول (المنقذ من الضلال ص ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ): إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين «إلا كلمات معقدة مبدّدة ظاهرة التناقض، لا يُظن الاغترار بها بغافل عامي فضلا عمن يدعي دقائق العلوم»؛ وهو يؤكد في المنقذ (ص ٨) وفي مقدمة «المقاصد» أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلم الناس به، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رميٌ في عماية؛ لذلك أراد الغزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها، وقد يكون بيانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمعرفتها في بعض النقط.

(٢) يصرح الغزالي في التهافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة، وإظهارَ ما فيها من تناقض وعجز وتلبيس؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يعتقده هو؛ وهذه هي الناحية السلبية النقدية. أما الناحية الإيجابية الإثباتية، فهي أن الغزالي، بإظهاره فساد مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية (قارن التهافت ص ١٢١، ١٧٧) وذلك ليمهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى التصوف؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية - راجع كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء. على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها، وهي إدراك التناقض في الآراء والقضايا=

علم الكلام، يريد أن يقرّب العقائدَ الدينية إلى العقل، بل يريد أن يلتمس لها أدلة عقلية.

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوّق تلك العقائد من طريق القلب؛ فلا يريدون البحثَ فيها على منهاج العقل، ولا يريدون إقامة البراهين عليها، بل كانوا يسعون إلى تذوُّقها وجَعْلها حالا للنفس.

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسمى درجات اليقين، فقد تساءل الناس في أمرها: أهي معارف ينبغي أن نقدر على التوصل إليها بالاستنباط من معارف أخرى؟ أم يجب أن تكون بهديهيات أو مبادىء عقلية بيِّنة بنفسها، لا تقبل برهاناً، ولا يعوزها مثلُ هذا البرهان؟ ولكن المبادىء والبديهيات العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها؛ وبما أنه ليس بين الناس إجماعٌ في أمر العقائد الدينية، فهي ليست مبادىء عقلية أولية؛ لأنه لو قيل إنها كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذَنْ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا المعوّل في الإيمان بعقائد الدين على نورٍ يَشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر، وذلك في اندفاعٍ صوفي، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدمُ العناية بمباحث الفقه والكلام. ثم جاء الغزالي، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمية[1] والكرامية[2]، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة، فبسطه ووضعه على أساس واسع، وصار التصوف، عند جمهور المسلمين، منذ أيام الغزالي، دعامةً يقوم عليها صَرْحُ العلم وتاجاً على مَفْرِقِه.

= النظرية، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم وميدان الآراء الدينية.

(١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة، أسسها سهل التستري (المتوفى عام ٢٨٣ هـ)، وسميت باسم أكبر تلاميذه، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) - انظر مقالة الأستاذ ماسينيون عن السالمية في دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرفة النفد - تهافت ص ١٣، ٢٣٤ مثلا).

٢ ـ حياة الغزالي:

وتاريخ حياة الغزالي[1] عجيبٌ في بابه. ويتحتّم علينا أن نتعمق في معرفته، إذا أردنا أن نتفهّم ما كان لهذا الرجل من تأثير.

ولد الغزالي في طوس، من أعمال خراسان، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ ـ ١٠٥٩م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ ـ ١٠٦٠م)؛ فهو مواطن للفردوسي، شاعر الفرس العظيم. وكما أن شخص الفردوسي شاهدٌ على ما كان للأمة الفارسية من مجد قديم، فقد قُدِّر للغزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين «حُجَّةُ الإسْلاَمِ وَزَيْنَ الدينِ».

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده، في بيت صديق له متصوف[2]، ثقافةً واسعة عامة، أوسع من أن تكون ثقافة عامّة مقصورة على أمة معيّنة. وقد وُهِب هذا الفتى عقلا مُتَوَثِّباً قوي الخيال، لا يرضى بأي قَيْد يَغلّه. ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلّف، ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة، بل كان يَعُدُّ ذلك علماً دنيوياً، فطوى عنه كشحاً، وأراد أن يغمز روحه في معرفة الله.

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ ـ ١٠٨٥م)[3]. ولعل الغزالي كان قد بدأ يصنف ويدرِّس، ولعل الشكوك أيضاً كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه المدة. ثم وفد على نظام المُلك[4]، وزير السلطان السلجوقي، وظل عنده، حتى أُسند إليه منصب التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ ـ ١٠٩١م.

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمِّقاً في تحصيل الفلسفة. ولم يكن الذي حمله على دراستها

---

(١) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ ـ ١٨٢)، وإلى مقدمة المرتضى لكتابه: «إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين» (ج ١ ص ٢ ـ ٥٣).

(٢) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢.

(٣) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب... الجويني، ولد عام ٤١٩ هـ وتوفي عام ٤٧٨ هـ.

(٤) هو أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، (ولد عام ٤٠٨ هـ وتوفي عام ٤٨٥، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان.

مجرد شغف بالعلم، بل هو شوقُ قلبه الذي كان يريد المخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله. ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر الكون، ولا كان يرمي إلى تسديد تفكيره؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب، وتذوّق الحقيقة العليا.

وقد درس مصنّفات الفلاسفة، ولا سيما الفارابي وابن سينا، دراسة وافية، وقد ألّف مختصراً جامعاً في الفلسفة، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة. وهو في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي، ويحكيها على وجهها، غير متعرِّض لما فيها عن حق أو باطل في رأيه، وقد يلوح فيه شيء من الرضا عن مباحثها[1]. ولكن الغزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة، ينوي أن يُعْقِب ذلك بتفنيدها وإبطالها. وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من تَبِعَة التعرض للفلسفة، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجِّه إليه اللوم. وقد ظهر هذا التفنيد المشهور بعد قليل من الزمن، وهو كتابُ «تهافت الفلاسفة»[2] ويجوز أن يكون الغزالي قد

---

(١) هذا هو الكتاب المسمى «مقاصد الفلاسفة» على أن الغزالي يصرح في أوله أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها.

(٢) كانت كلمة «تهافت» محل تفسيرات شتى، وقد ترجمها الباحثون الأوربيون بكلمات كثيرة، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهدام؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض، وضعف التماسك والانسجام؛ فمنها باللاتينية Destructio و Ruina (الهدم)؛ وبالإنجليزية Destruction (الهدم)، Collapse (سقوط)، Disintegratio و(تفكك)، وبالفرنسية: Chute و Ecroulment و Effondrement (تساقط)، و Sottise (حمق) و Vanite (غرور أو بطلان): Incoherence (تناقض أو قلة التماسك)، وبالألمانية: Zusammensturz (التهدم معاً)، Uebereinandersturzen (التساقط شيئاً فوق شيء) ويختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت، بعد ذكر هذه الترجمات وغيرها، كلمة: Incoherence من غير معارضتها بغيرها. وقبل أن نبين المعنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة. نجد في القاموس المحيط للفيروزابادي، وفي لسان العرب لابن منظور، وفي أساس البلاغة للزمخشري، وفي تاج العروس للسيد المرتضى، وفي الصحاح للجوهري: هفت الشيء هفتاً تطاير لخفته؛ وتهافت الفراش في النار تساقط؛ وتهافت الثوب تساقط وبلي؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا، وأكثر ما يكون في الشر؛ وهفت هفتاً، تكلم كثيراً بلا روية، ولا إعمال فكر؛ والهفت الكلام الكثير الذي لا روية فيه، والحمق الوافر، والهفات الأحمق، والمهفوت المتحير. وقد رأيت في كتاب الحيوان للجاحظ أنه يستعمل عبارة: تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه، وتبرأ بعضها = من بعض (حيوان ج ٥ ص ١٢)، وعبارة تهافت الأعرابي بمعنى تضاحك (ج ٢ ص ٨٥)، ويستعلمها أيضاً بمعنى الفساد وانحلال القوة.=

= والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد، وتهافت ص ١٣، ٧٨، ١٧٩)، ومضافاً إلى كلامهم، أو مسالكهم، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت ص ٦، ١٨١، ٣٠٨)، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وعجز، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب «تهافت الفلاسفة» بيان تناقض كلمتهم، وهدم مذاهبهم.

وللعلامة الأسباني بلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroes, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت، بالنسبة للإنسان والحيوان، ليس معناها التساقط، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً؛ ثم يرجع بلاثيوس إلى كتاب الإحياء، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه العبارات: (١) «وأما التهافت في الكلام، والتشدق، والاستغراق في الضحك، والحدة في الحركة والنطق، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه». يرى بلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، كما في تاج العروس. (٢) «حديث: إنكم تتهافتون على النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحُجَزكم»؛ ومعنى التهافت عنده: تسرعون بجهل. (٣) «ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تتهافت على السراج، لأن بصرها ضعيف، فهي تطلب ضوء النهار، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوّة من البيت المظلم إلى الموضع المضيء. فلا يزال يطلب الضوء، ويرمي بنفسه إليه، فإذا جاوزه. ورأى الظلام، ظن أنه لم يصب الكوّة، ولم يقصدها على السداد، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق، ولعلك تظن أن هذا لنقصانها وجهلها، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها؛ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها، ولا يدري أن تحتها السم الناقع القاتل، فلا يزال يرمي نفسه عليها إلى أن ينغمس فيها، ويتقيد بها، ويهلك هلاكاً مؤبداً... ولذلك كان ينادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول: إني ممسك بحجزكم عن النار وأنتم تتهافتون فيها تهافت الفراش». (تجد هذه النصوص في الإتحاف ج ١ ص ٤١٩، ج ٩ ص ٩٤، ج ٩ ص ٥٩٠ على التوالي).

يرى بلاثيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالي حين سمى كتابه «تهافت» الفلاسفة كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة، انخدع به، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه؛ ولكنه يخطىء مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك البعوض؛ فكأن الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا اعمال روية، فتهافتوا وهلكوا الهلاك= الأبدي؛ وقد حاول بلاثيوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه، فليرجع القارىء إلى بحثه المشار إليه.

ومن العسير أن نحدد المعنى الذي كان يقصده الغزالي من عبارة تهافت الفلاسفة، لاحتمالها=

ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها بزمن قصير[1]..

وبعد أربع سنين (أي عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥م) انقطع الغزالي عن التدريس ببغداد، مع ما أصاب فيه من توفيق؛ وكانت الشكوك لا تفارقه، فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التي كان يلقيها على تلاميذه]، وكان مَنْصِبُه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلُها إلى المقام حيناً، ودواعي الآخرة تنادي به إلى الرحيل، وتُبَغِّض إليه منصبَه حيناً آخر؛ ورأى أنه يستطيع، بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحِكْمَتَها، وأن ذلك خيرٌ له. والحقُّ أن مطامع الغزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق. وفي أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطني[2]: فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضة والمجاهد، استعداداً للقيام بمهمته؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي[3].وبينما كان الصليبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام، كان الغزالي يتهيأ لأن يكون مناضلا روحياً عن الدين الإسلامي. ولم يكن انقلابه عن حياته

= معاني عديدة وقد يكون المقصود حماقات الفلاسفة؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة، مع حذف كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة، على طريقة المجاز أيضاً؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها فتساقطوا بسببها في الهلاك الأبدي، وتهافتوا في النار؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم، (مقدمة التهافت ص ٦).

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التي اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت وهو مخطوط مكتبة الفاتح باستانبول، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ ويقول الغزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذي القعدة عام ٤٨٨ هـ وكان قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ مدة سنتين، ثم عاود الدراسة متفكراً متفقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨)؛ فالظاهر إذاً أن الغزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها بقليل؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر.

(٢) يصف الغزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة في المنقذ ص ٢٠ - ٢٣، ويحكى لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر، اعتقل لسانه في آخرها عن التدريس، وحزن قلبه وانحطت صحته، ثم التجأ إلى الله الذي يجيب المضطر إذ دعاه، فأجابه وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا بما فيها.

(٣) كان عصر الغزالي عصر انحلال ديني وخلقي، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك، وكان يجب أن ينهض داعياً إلى الحق - (منقذ ص ٢٧ - ٣١)

السابقة عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين[1]، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيموس Hieronymus[2] ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفٌ أخرجه من الجري وراء آراء شيشرون، إلى المسيحية العملية[3].

---

(١) هو القديس Aurelius Augustinus الذي ولد في مدينة من شمال إفريقية من أصل روماني عام ٣٥٤م. وكانت أمه مسيحية منذ صغرها؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية إلا في آخر عمره. وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحي توطئة لتعميده، ولكنه لم يعمد: وقد شب غير متقيد بالدين، ولا بقيود العفة، وعاشر منذ شبابه امرأة أتى منها بولد؛ ثم وقع تحت تأثير المذهب المانوي تسع سنين، كان في أثنائها ناقداً للعقائد، وأدت به المشكلات العقلية التي وقع فيها إلى مذهب الشكاك، ثم ذهب إلى روما، وتعمق في دراسة آراء شيشرون، ولم يتأثر بالمسيحية، ثم أرادت أمه أن تثبته بالزواج، فتزوج، وأرسل زوجته الأولى إلى شمال أفريقية، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشر امرأة أخرى، وكان دعاؤه في تلك المدة: إلهي! أعطني العفة؛ ولكن لا أظن أني أستطيع حكم نفسي. واستمر الكفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد، فأعاده إلى المانوية، وزاد الشك في إضعاف الروح في كفاحها؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأفلاطوني الجديد، ولكنه كان يرى غيره يتأثر بالمسيحية فيخجل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحتقر الماديات.
وبينما كان ذات يوم جالساً في حديقة مع تلميذ له، ونفسه تضطرب بما فيها، إذ انهلت الدموع غزيرة من عينيه، وقام يبكي صائحاً: إلى متى هذا التسويف؟ كل يوم أقول غداً غداً. وفي تلك اللحظة كان إلى جواره صبي يغني قائلاً: خذ واقرأ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء إلهي، فأخذ الإنجيل وفتحه، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكاسل والعبث والضعف، وإلى الرجوع إلى المسيح. ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة قلب أوغسطين، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفاً عام ٣٩١م وصار بتآليفه ومكانته وشهرته من أكبر رجال المسيحية.

(٢) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jerome) ولد في مدينة ستورندو في دالماشيا، من أبوين مسيحيين، عام ٣٤٠م. وبدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه، ثم درس الفلسفة في روما، وطاف في الشرق والغرب. وبينما كان في أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى، ووقع هو في مرض شديد، فعزم على أن يزهد في كل ما يؤخره عن الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين، فرأى في المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونيا أكثر من حرصه على أن يكون مسيحياً. ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة، وتزهد في صحراء قريبة من أنطاكية، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة. وسيتبين من الكلام فيما يلي عن شك الغزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم.

(٣) ترك لنا الغزالي في كتاب المنقذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية، بين فيه تطورها وتدرجها. وهو يحكي لنا ذلك بعد أن أناف على الخمسين (منقذ ص ٣)، ويبين ما قاساه في استخلاص=

= الحق من بين اضطراب الفرق، وما استجرأ عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار، مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بمذهب «أهل التعليم» (الباطنية القائلين بضرورة المعلم المعصوم)، ومنتقلا بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة، ومنتهياً بطريق الصوفية، خائضاً بحر الخلاف، متوغلا في كل مظلمة، متهجماً على كل مشكلة، فاحصاً عن عقيدة كل فرقة ومذهب. وهو يقول إن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديدنه، من أول عمره، غريزة وفطرة من الله، وضعها في جبلته، من غير اختيار منه، حتى انحلت عنه رابطة التقليد، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان، قبل الاعتقادات العارضة، ومطلوبه من وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب، ولا يتسع القلب للشك فيه، ولا يزعزعه في نفس صاحبه التحدي بالخوارق. ولما امتحن الغزالي علومه، لم يجد من بينها علما يبلغ هذه المرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك، فتأملها، وحاول أن يشكك نفسه فيها، فلم يجد أمانا في المحسوسات، لأن العين مثلا تخدع عن الحقيقة، فترى الظل ساكناً، وهو في الحقيقة متحرك، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض، والذي كذب الحس هو حاكم العقل. عند ذلك بطلت ثقته بالمحسوسات، فلم تبق إلا العقليات الضروريات، ولما رأى الغزالي أنه كان واثقاً بالحسيات حتى كذبها حاكم العقل، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها، خالجه الشك في أمر العقليات، فلعل ثقته بها كثقته بالمحسوسات «ولعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى كذّبَ العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك، وتأيد الإشكال بالمنام، ورأى أنه يرى في المنام أموراً وأحوالاً يعتقد أنها حقيقة ثابتة، ولا شك في ذلك، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل، فقال لنفسه: «فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها، فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل.......»، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى. وكان هذا سببا في تقوية الشك وإعضال دائه، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما «على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال»، حتى شفاه الله من ذلك المرض، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية؛ «ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة». ولما شفي الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة، كما تقدم، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله، وأنهم أحسن الناس علماً، وأزكاهم عملا، ولا ريب في أن تشكك الغزالي والأسباب التي أيده بها ناحية شيقة طريفة في تفكيره لم يوفها المؤلف حقها. ومقارنة شكه بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا. وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيموس، وهو ظاهر.

ثم لبث الغزالي عشر سنين يتنقل بين البلاد، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف. والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق، وهو كتاب «إحياء علوم الدين»، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون)، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر.

وبعد أوبته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً، ومات في طوس مسقط رأسه، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ ـ ١٨ ديسمبر سنة ١١١١م.

وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا[1]. فحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالاً جميلاً.

٣ - موقفه إزاء ثقافة عصره:

يستعرض الغزالي الاتجاهات العقلية[2] في عصره. فهناك أصحاب علم الكلام؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم «أصحاب التعليم» المخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم، وهو المعلم عندهم، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس؛ وهناك الفلاسفة؛ وهناك الصوفية.

نظر الغزالي في علم الكلام، فوجد أن مقصودَه حفظُ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره، ووجد مجالا للشك في الكثير من آرائهم[3].

---

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥، ١٠٩، ١١٢.

(٢) يعبر الغزالي عن ذلك بقوله: «أصناف الطالبين، ويتكلم عن كل طائفة منهم وعن حاصل علومهم. منقذ ص ٦ ـ ٢٤.

(٣) يقول الغزالي (منقذ ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من الذب عن العقيدة: «ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا. فلم يكن الكلام كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً».

وأحسّ في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية(١)، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه، أعني تمكين العقيدة في قلبه، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي.

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالغزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها؛ فهي أمور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها. وكذلك لا ينكر من الطبيعيات الا مسائل تخالف الدين. فأما مذهب ارسطو، كما نقله الفارابي وابن سينا، مقلّدين لغيرهم تقليد المتكلمين، فهو في نظر الغزالي عدّو الإسلام(٢)

---

(١) لا يتمشى المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سير الغزالي في دراسته فهو، بعد دراسة علم الكلام، درس الفلسفة، ثم درس مذهب الباطنية، وانتهى بدراسة طريق الصوفية.

(٢) قدم الغزالي لكتاب التهافت بمقدمات، وصف فيها حال خصومة الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً الى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا)، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم، واقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس الى مذهبهم فليرجع القارىء الى هذه المقدمات. وفي المنقذ الذي ألفه الغزالي بعد أن أناف على الخمسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم:

يتقسم الفلاسفة عند الغزالي الى ثلاثة اصناف:

١ — طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية وهو يسميهم الدهريين والزنادقة.

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تشريحها، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرهم الى الاعتراف بقادر حكيم؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة اظهرت لهم أن لاعتدال المزاج تأثيراً عظيماً في قوى الحيوان فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه، تبطل ببطلانه، فإذا انعدم لم تعقل اعادته، فذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب، «فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات»، وهؤلاء أيضاً زنادقة؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخرة.

٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد ردوا على الصنفين الأولين، وكشفوا عن أخطائهم، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا.

أما أقسام علومهم فهي، بالنسبة للشرع كما يلي:=

= ١ - رياضية (حساب وهندسة وهيئة)، «وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها»، ولا يتعلق شيء منها بالدين نفيا ولا إثباتاً، ولكن تولدت منها آفتان: الأولى أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثاقة براهينها، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني. ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم. والآفة الثانية تنشأ من مغالاة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة، بما في ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية، فشككوا الناس في الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطعة. (قارن تهافت ص ١٠ - ١٣، ١٤ - ١٥، ٢٠).

٢ - منطقية، لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، وليس فيها ما ينبغي أن ينكر، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات، وآفتها آفة الرياضيات (قارن تهافت ص ١٥ - ١٦، ٢٠).

٣ - الطبيعيات، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها الغزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في المنقذ، وهي تتلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته عن ذاته، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمي، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذي أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ - ٢٧١ والمنقذ ص ١١).

٤ - الإلهيات، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التي اشترطوها في المنطق، والغلط فيها في عشرين مسألة، وقد كفرهم الغزالي في ثلاث منها، وبدّعهم في سبع عشرة. (قارن تهافت ص ١٣ وص ٣٧٦ - ٣٧٧).

٥ - السياسيات والخلقيات، وهي حكم مصلحية دنيوية، ومعارف خلقية تهذيبية، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء، ومن كلام الصوفية، ومزجوها بكلامهم ترويجاً له، ولهذه العلوم آفتان: الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء، لأن قائليها مبطلون. والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية، والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة، فيحسن اعتقاده فيهم، فيأخذ ما في كلامهم من باطل. لذلك يقول الغزالي إن على العاقل أن يمحص كلام الفلاسفة، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل، عاملا بوصية سيدنا علي كرم الله وجهه: لا تعرف الحق بالرجال! اعرف الحق تعرف أهله!

وقد أشار الغزالي في التهافت (ص ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح؛ فالفلاسفة مثلا يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى «الموجود لا في موضوع» (يعني الموجود في شيء من غير أن يتقوّم بالشيء، كالصورة في الهيولى، وقد يكون في محل كالجسم في المكان)، على حين أن خصومهم يريدون بالجوهر ما هو متحيز؛ وهذا نزاع مرجعه الى اللغة والى اباحة الشرع إطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها.

وقد رأى لزاماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم[1]، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح المنطق[2]، لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينة لا سبيل لإنكارها، وهي في هذا كالقضايا الرياضية؛ ويبني الغزالي أدلته على قانون التناقض، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه[3]، وهو يقول ذلك مدركا تمام الإدراك لما يقول.

---

(١) يقول الغزالي (تهافت ص ١٣ - ١٤) إنه يريد إبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بإلزامات مختلفة، «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد».

(٢) يقول الغزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بلغتهم، وعلى شرطهم في المنطق، ليبين أنهم لم يفوا بشيء من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع. وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات العارضة، وهو في التهافت يحاول أن يمحص مزاعم الفلاسفة، ليرى منها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلالي. (انظر مثلاً تهافت ص ٢٩ - ٣٠، ٣٩، ١٣١، ١٣٦)، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة. ونزعته سلبية في الغالب كما تقدم القول، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة «إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدّعٍ مثبت» (تهافت ص ١٣، قارن ص ٧٨)، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها، من غير أن يحلها، وذلك ليبين فساد آرائهم، وتلبيسهم فيها، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم إلزامات لا يقبلها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه: «قواعد العقائد» (هو أحد كتب الإحياء) يعتني فيه بالإثبات، كما اعتنى في التهافت بالهدم (تهافت ص ٧٨)، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه المسمى «الاقتصاد في الاعتقاد». وإذا كان الغزالي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين، بل إلى القلب وتصفية الروح لتعرف الحقائق بالذوق (انظر هامش ص ٣١٨ مما تقدم).

(٣) لم أجد للغزالي تصريحاً بهذا المعنى؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الغزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالا في العقل، كالجمع بين النفي والإثبات، وإليه ترجع المحاولات كلها. أما ما لم يكن محالا فهو جائز؛ فمثلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه؛ أما عند الغزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس بمحال في العقل، ولا يفوّت نظاماً، والله يقدر على ذلك، ويجوز له أن يفعله. أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع=

ويوجه الغزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات، وهي: نظريةُ قِدَم العالم؛ والقولُ بأن الله لا يعلم إلا الكليات، فلا يعني بالجزئيات؛ وإنكار بعث الأجساد. والقول بأن الأرواح وحدَها هي التي لا يجوز عليها الفناء[1]. والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً، من وجوه كثيرة، على شرح جون فيلوبون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو؛ وقد كتب جون فيلوبون في إبطال نظرية قدم العالم ردًا على بُرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها[2].

٤ العالم:

يذهب الحكماء إلى أن العالمَ كرةٌ متناهيةٌ في الامتداد والذرْع، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل، كما أن المعلول مُساوِقٌ للعلة، غير متأخر عنها بالزمان: أما الغزالي فيرى أنه لا تصح التفرقةُ بين الزمان والمكان، كما يفعل الفلاسفة؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته[3].

= بين الوجود والعدم. (انظر تهافت ص ٦٤، وقارن ص ٩٣ و ٢٩٢ - ٢٩٣). على أن كلام الغزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر «محك النظر» ص ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر).

(١) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء؛ بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري.

(٢) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تتمة اليتيمة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي - وهو اسم جون فيلوبون عند العرب - «وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي». ويذكر الشهرزوري (نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٨٢ - ١٨٣) أن الغزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوي، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذي رد فيه على برقلس. ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب الغزالي للتحقق من ذلك.

(٣) ولكن هذا الكلام لا يكفي في بيان مسألة قدم العالم، وهي من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وقد شغلت فراغاً كبيراً من كتاب التهافت (ص ٢١ - ٧٨). ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار، على الرغم مما في ذلك من مشقة، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات، ونظراً لتنوع صورها.

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه=

= كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس، وأن تقدمَ الباري على العالم تقدمٌ بالذات والرتبة، لا بالزمان؛ ولهم على هذا أدلة منها:

أولها قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول؛ فإذا فرض وجود القديم، فإما أن يوجد عنه العالمُ على الدوام، فيكون قديماً مثله، وإما أن يتأخر؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجددَ مرجِّح لوجود العالم، فيظلُّ في دائرة الإمكان، وإما أن يتجددَ مرجحٌ، فيؤدي إلى إشكال: من مُحْدِث هذا المرجح، ولم حدث الآن، ولم يحدث من قبل؟

بعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم؟ ولِمَ لَمْ يحدث قبل زمان حدوثه؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباريء، ولا لتجدد غرض، أو وجدان آلة بعد فقدانها، أو تجدد طبيعة، أو وقت، أو حدوث إرادة لم تكن، لأن هذا كله محال، إذ أنه يؤدي إلى القول بتغير القديم، وهو محال، «ومهما كان العالم موجوداً، واستحال حدوثُه، ثبت قِدَمُه لا محالة».

يرد الغزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول: «إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجودَه في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدمُ إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يُبتدأ الوجود من حيث ابتدىء، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مرادٌ بالإرادة القديمة». ولا يطعن في هذا كونُ الأوقات متساويةً في تعلق الإرادة بها. ولو سأل سائل: لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت؟ أجاب الغزالي بأن الإرادة «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة»؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، ولا معنى للسؤال في تخصيصها، لأن هذا هو شأنها، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم. وتمييز الشيء عن مثله جائز، وهو ممكن في حقنا، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا، ثم نفعل أحدهما دون الآخرة، وإنكار هذا حماقة (تهافت ص ٣٨)، بل حاول الغزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالعكس، مع تساوي الجهات، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين، هما القطبان الشمالي والجنوبي، والسماء تتحرك على هذين القطبين، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين، لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء.

على أن الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم، هو: «أن في العالم حوادث، ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقداً لعاقل، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجودٍ، هو مستند الممكنات؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها، فيكون ذلك=

. . . .

= الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم «وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث، أو قالوا بأن المواد قديمة، الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من نِسَب وبُعد وقرب وميل، وأن هذا كله، عند الغزالي، تطويل لا يغني، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم، سواء أكان الحركة الدورية، أو موجوداً صدر عن القديم. (راجع تهافت ص ٤٦ - ٥١) ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض، فحواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها، فإذا وجد المريد بجميع شرائطه، وكان قديماً، وكانت إرادته قديمة، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر، فكان قديما مثلها؛ والتأخر مستحيل، كاستحالة وجود حادث لا محدث له. وهذا الحكم صحيح في الأمور الذاتية والعرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية. (تهافت ص ٢٦ - ٢٩).

يرد الغزالي على هذا بأن يمحص الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة، فيتساءل: هل هي قضية بديهية ضرورية، أم قياسية استدلالية؟ وهي ليست، في نظره، استدلالية، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل؛ وهي كذلك ليست بديهية، وإلا لما أمكن إنكارها. ويشير الغزالي إلى أن مقايسة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايسة فاسدة.

ويمكن أن نجد في كلام الغزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه النقطة، فإن الفلاسفة - كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم - يجعلون الله فاعلا على نحو فعل الطبيعة، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة، ولكن الغزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها (منقذ ص ١١)؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز، لأن الفاعل عند الغزالي لا يسمى فاعلا صانعاً لمجرد كونه سبباً، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار، مع العلم بالشيء (تهافت ص ٩٦ - ٩٧). وإذا كان هذا هو رأي الغزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة «على التراخي»، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته.

وإذا قال معترض: إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون بمدة متناهية، أو غير متناهية؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري« أولٌ، وإن كانت غير متناهية استحال وجود العالم، لأنه لا بد أن تمضي قبله مدةٌ لا نهاية لها، ردّ الغزالي على هذا بقوله: إن المدة والزمان مخلوقان؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا.

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة. يقول الفلاسفة إن تقدم الباري« على العالم، إما أن يكون تقدماً بالذات، فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر=

. . . .

= بالذات، وإما أن يكون الباريء متقدماً على العالم بالزمان، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوماً؛ فقبل الزمان زمان لا نهاية له، فالزمان قديم؛ «وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته»، أي وجب قدم هذا العالم المادي المتحرك.

يرد الغزالي على هذا بقوله: إن الزمان حادث مخلوق، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالمَ معه، ثم كان ومعه عالم؛ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبتدإ إلا مع تقدير «قبل» له، وهو كذلك يعجز عن تصور تناهي الجسم، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً، إما خلاء وإما ملاء. وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل، والغزالي يعتمد في نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان؛ وكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد وأحالوا وجود شيء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم، فكذلك الغزالي يقول بحدوث العالم ويحيل وجود زمان قبله، لأن ذلك، في نظره، من عمل الوهم، وهو في هذه المسألة خاصةً يعارض الإشكال بإشكال مثله. (ارجع إلى التهافت ص ٥٢ - ٦٦).

وللفلاسفة دليل آخر: قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود، ولما كان الإمكان وصفا حاصلا له قبل وجوده، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة.

يجيب الغزالي بأن الإمكانَ والامتناعَ والوجوبَ أمورٌ عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها، «فكل ما قدَّر العقل وجودَه، فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناه وللغزالي أدلة منها: ١ - لو احتاج الممكن إلى إمكان موجودٍ يُضاف إليه، لاحتاج الامتناعُ إلى امتناع موجود يضاف إليه، وليس للمحال مادة يطرأ عليها، فكذلك الممكن.

٢ - نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة، وهي ليست بجسم ولا مادة، ولا تنطبع في المادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا، ولها إمكان قبل حدوثها، ولا مادة لها. ولا يطعن في كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم، وأن العلم يستدعي معلوماً، وهو تابع للمعلوم، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية.

وللغزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم، منها ما هو إلزام يستنتجه الغزالي من القول بقدم العالم. يقول الغزالي: إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى، ولكن عدد دورات كل فلك يجب، بحسب رأي الفلاسفة، أن يكون=

= غير متناه. فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدسا وتصفا وربعا؟ ويحاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعا ولا وترا، وكلاهما محال.

وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم، كذلك حاول أن يبطل أبديته وأبدية الزمان والحركة، ولكن رأيه في هذا غير معيّن. فهو يقول حينا: «إنا نحيل أن يكون (العالم) أزليا، ولا نحيل أن يكون أبديا، لو أبقاه الله تعالى، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً، وأن يكون له أول». وهو يفسد قول أبي الهذيل، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر؛ وجائز، عند الغزالي، أن يبقى العالم وأن يفنى، والمرجع في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الشرع، لا إلى نظر العقل. وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ - ٩٤)، وراجع الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨ - ٣٠ لترى موافقة الغزالي للنظام والكندي.

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم، كما عرضها الغزالي ورد عليها. وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعي مثل هذا الرد؛ ولا نريد - لضيق المقام - أن نتعرض لتقدير قيمة رد الغزالي؛ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالي. ويكفي أن نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا المبدأ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨). على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدال، وهي مسألة الزمان، مشكلة لم توضع وضعاً حسناً، فإذا كان العالم حادثاً، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة، فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم، وهو منزه عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإن كان وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد.

أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول، فإني ألاحظ الملاحظة الآتية: لو كان الباري، علة تامة للعالم، بالمعنى الطبيعي لكلمة «علة»، لوُجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض، بل الباريء علة خالقة مريدة مبدعة، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم...

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان! إذا كنا لا نستطيع أن نتصور للزمان مبدأ أو نهاية، فكذلك لا نقدر أن نتصور للمكان مبدأ أو نهاية والذي يقول بعدم تناهي الزمان يلزمه أن يقول بعدم تناهي المكان. ولو قيل إن المكان يتعلق بالحس الظاهر، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن، فهذا لا يغير شيئاً من المسألة، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس. وكما أن «البُعد المكاني تابعٌ للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة، [فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم؛ وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من إثبات بُعدٍ مكانيٍّ وراءهُ، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها، وإن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه»]؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقه، أو هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا[1].

وأهم من ذلك ما يقوله الغزالي في أمر العلّية [أي تلازم الأسباب والمسببات]: يفرّق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة، وفعل النفس، والطبيعة، والاتفاق، وغير ذلك؛ ولكن الغزالي يذهب، كما ذهب متكلمو أهل السنة، إلى أنه لا يوجد قط إلا علّيّةٌ [فعلٌ] واحدة هي عليةُ [فعلُ] الموجود المريد[2]. وهو ينكر علّيّة [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً[3]، إذ نستطيع أن نردَّ هذه العلية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين. فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرةً أخرى معينة (علّة). أما كيف يعقب المعلول علّته فهو سر لا نعرفه، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض[4]، وأيضاً كل تغير فهو، في ذاته، أمر لا

---

(١) يجد القارىء مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التهافت (ص ٣٦، ٥٢ - ٦٦). ومحصل رأي الغزالي أن الزمان أمر نسبي، وهو حادث، لأنه ناشىء عن حركة العالم، وهي عنده حادثة. أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوهم.

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية.

(٣) المنقذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩.

(٤) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها الغزالي الفلاسفة «حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب» (تهافت ص٢٧٠-٢٧١=

= وهو ينازعهم في ذلك، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ - ٢٧٢). يقول الغزالي إن الإقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه، فلا يتحتم، إذا وجد أحدهما، أن يوجد الآخر، ولا إذا انعدم أن ينعدم، مثل الري وشرب الماء، والاحتراق ولقاء النار، والشفاء وشرب الدواء، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة في الطب والنجوم وغيرهما. أما هذا الاقتران فهو، في نظر الغزالي، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق، وفي مقدوره أن يخلق شبعاً من غير أكل، وموتاً من غير حز الرقبة. والغزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن، لأنها جماد لا فعل لها، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة للاحتراق غير النار. ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والمحركة لا بفعل الطبائع، ولا بفعل الأب، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة، وينتهي إلى القول بأن الموجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به، وكيف نأمن أن يكون في مبادىء الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث، عند حصول الملاقاة بينها، إلا أنها ثابتة لا تنعدم، وليست أجساماً متحركة فتغيب، بحيث ندرك أنها كانت سبباً؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحدث عند تلاقي الأجسام تفيض من واهب الصور، وهو العقل الفعال؛ ولما كان الإحراق فعلا لله بإرادته عند ملاقاة القطن للنار، فإنه يجوز في العقل، عند الغزالي، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة، أو العكس، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو المسبب، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعداها، او يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار. فإبطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرة الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها، فينبغي أن لا تنكر إمكانها، وإن كان الغزالي يوشك أن يعلل بعض الخوارق تعليلا طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨).

وإذا قيل إن مبدأ «التجويز» والقول بخرق العادة يزلزل ثقتنا بمعارفنا، وبما عليه الأشياء، فكيف نثق بمعارفنا؟ وما هي حدود المحال؟ أجاب الغزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله. أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والنفي، كالجمع بين الوجود والعدم، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة، وكل ما ليس كذلك فهو جائز، وإنما يُستنكر لاطراد العادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ - ٢٩٦).

وفي رأي الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم(Hume) في الموضوع نفسه، وهناك ما يؤيد ما يقوله رينان في كتاب عن ابن رشد (ط. باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي. على أنه يجب أن تنبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم المعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم.

يستطيع العقل إدراكَه، لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتغير مثلا. والشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود؛ أما قلب الشيء شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها، فهي إما أن تُوجِد وإما أن تُعْدِم[1].

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك؛ والعلة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على الفعل[2] ونحن نقيس على ذلك فعلَ القدرة الإلهية. ولكن بأي حق نفعل ذلك؟ أما الغزالي فإنه يجد ما يدل

---

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول الغزالي إن مصير الشيء شيئاً آخر «غير معقول»، فإذا انقلب الشيء شيئاً آخر، فإما أن يكون باقياً أو لا، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم ينقلب، ولكن انضاف إليه غيره، وإن لم يبق فلم ينقلب بل عدم ووجد غيره. والغزالي لا ينكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة قائمة، كانقلاب الدم منياً والماء بخاراً، فالمادة تخلع صورة تنعدم، وتقبل صورة أخرى تحدث، فهي مشتركة، والصورة متغيرة. وإنما الذي ينكره الغزالي هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة، كانقلاب العرض جوهراً، والجنس جنساً آخر، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥).

(٢) هذه صورة غير دقيقة لرأي الغزالي في الإرادة والفعل، ولذلك يحسن أن نزيد في الإيضاح: يخالف الغزالي الفلاسفة في نظرية الفعل، كما تقدم القول (هامش ص ٣٣٥). فهو ينكر أن يكون للجماد أو للطبيعة فعل ما، لأن الفعل عنده هو «ما يصدر عن الإرادة حقيقة»، «والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته» والغزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب، فالفاعل إذن «من يصدر منه الفعلُ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد». ولما كان الفعل يتضمن الإرادة، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان، ولا تتصور الإرادة إلا منه. (تهافت ص ٩٧، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق، أو السراج يفعل الضوء، أو السيف يقطع، أو الماء يروي، إنما هو توسع ومجاز؛ لأن هذه كلها أسباب، والفاعل هو من يجمع بي الشيئين. والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل الى الإرادي؛ فإذا رمى رجلٌ آخرَ في النار فالقاتل هو الرامي دون النار. بل يذهب الغزالي إلى أن قول القائل: فعل باختيار، أو: أراد وهو عالم بما أراد، هو تكرير على التحقيق، وإنما يُقبل من باب التأكيد ونفي احتمال المجاز، كقول القائل: تكلم بلسانه، ونظر بعينه، لجواز أن يستعمل النظر في القلب، والكلام في تحريك الرأس واليد، على سبيل المجاز. على هذا الأساس يثبت الغزالي تلبيس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوما ضروريا كلزوم النور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت ص ٩٧)، ولأن إثبات صانع لشيء قديم تناقض (تهافت ١٣٣).

على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق، النموذج الإلهي [أي أن الله خلقه على صورته]، ويرى الغزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه[1].

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم، هو الموجود، القادر على كل شيء، المريد الفعّال؛ ولا يجوز أن نضع نحن لفعله حدًّا مكانياً [مُعَيَّناً]، كما فعل الفلاسفة، إذ قالوا: لا يصدر عنه إلا واحدٌ، هو [العقل الأول]، أول مخلوقاته[2] ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حداً بالزمان والمكان، بحيث يخلق عالماً كذا متناهياً في الزمان والمكان.

---

(1) انظر كتاب المضنون الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ - ١٠.

(2) بنى الفلاسفة مذهبهم في ايجاد الباريء للعالم على أصل، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت ص ١١٠ - ١١١). وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول؛ وهو موجود قائم بنفسه، ليس بجسم، ولا منطبع في جسم، يعرف نفسه، ويعرف مبدأه، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء: إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثانٍ؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفسُ الفلك الأقصى؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك؛ ويستمر الصدور على هذا النحو: فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى «الفعّال»، وهو عقل فلك القمر.

يرى الغزالي أن هذه «تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستُدل بها على سوء مزاجه». ثم يسأل الفلاسفة في أمر المعلول الأول: هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره؟ ان كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة، وان كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود؛ وان قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود........ (تهافت ص ١١٧). ثم يسألهم عن تعقل المعلول الأول لمبدئه: هل هو عين وجوده، وعين عقله نفسه، أم لا؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلا كلياً، كما قال ابن سينا - تهافت ص ١١٩ - ١٢٠، ص ٢٥٨ مما تقدم)؛ وكذلك الأمر في عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا المبدأ الأول، وهو واحد، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد، هو ذات المعلول الأول، وقد صدر، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلول الأول لمبدئه)؟ وإن كان بلا علة جاز أن يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة. وهكذا يمضي الغزالي في الإلزام؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتربيع في المعلول الأول، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره، مما هو تعمق في الهوس. والتثبيت لا يكفي=

= لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلول الأول (وهو كونه ممكن الوجود)؛ ولكن في جرم السماء تركيباً، فهو مركب من هيولى وصورة، فلا بد لكل منهما من مبدأ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان، فلماذا تعينت هاتان النقطتان دون سائر النقط؟ والمعلول الثاني صدر عنه فلك الكواكب، وهي كثيرة جداً، ومختلفة من وجوه شتى، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها، على كثرتها، صدرت من المعلول الأول، أو بالأحرى من واجب الوجود؟ وأخيراً يسخر الغزالي من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك، ومن حيث تعقله لمبدئه صدر عنه عقل، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود، وهو يعقل ذاته، ويعقل صانعه، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك؟ وإذا قيل هذا في إنسان سُخر منه، وكذلك ينبغي أن يُسخر منه إذا قيل في غيرهن لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات. ثم يقول الغزالي متعجباً من الفلاسفة: «فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلا عن العقلاء الذين يشققون الشعر بزعمهم في المعقولات» ـ تهافت ص ١٣٠.

ولكن ما رأي الغزالي نفسه؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل في العقل، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلا؛ لأن صدور شيئين عن شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد في مكانين، وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر، «فما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم قادر مريد، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات، كما يريد، وعلى ما يريد؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر». (تهافت ص ١٣١) ـ أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول، وطمع في غير مطمع، ولذلك يقول الغزالي مستهزئاً: والذين طمعوا في ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك، وهكذا، وهو حماقة لا بيان كيفية، والعقل لا يُحيل الخلق بالإرادة؛ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تتسع له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ ـ ١٣٢).

على أن الغزالي لم يقتصر في النقد على هذا، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة في مسألة تعلق العالم بموجده. يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانعه، وهم يحللون معنى الصنع إلى: عدم، ووجود بعد عدم (أي حدوث)، ووجود ويرون أن الشيء لا يتعلق بالفاعل من حيث عدمه، لأنه لا تأثير للفاعل في العدم، إذ العدم لا يحتاج لفاعل. وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقاً بعدم (أعني حادثاً)، لأن كونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل فاعل «واشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده، وأن الصادر منه هو الوجود، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلا وأبداً، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له.=

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد، وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة، أعني انتقالَ الشيء المتحقّق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى. ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن؟ يجيب الغزالي بأن يسأل: أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين، بل انطباع صور المعقولات في النفس، استفتاحا لوجود، يكون أو لا يكون، من غير زوال ضدّه، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوالَ الوجود من غير استعقاب ضده[1]؟

ثم أليست نفوس الآدميين الجزئية المتكثرة حادثة من كل وجه، على ما اختاره ابن سينا[2]؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حدّ. فالوهم لا يزال يترامى في ميدانه، والتفكير يسير به إلى غير نهاية. وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن

(١) = يجيب الغزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث، لا من حيث علمه السابق، ولا من حيث كونه موجوداً فقط، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثاني حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاء به يبقى)، بل في حال حدوثه، أي خروجه من العدم إلى الوجود، ولو نفينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا، «وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل، فهو كذلك، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل، فإن ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فعلا وليس ذلك من أثر الفاعل». فالغزالي يقول بالحدوث وإن كان ضعف دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالقدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم، تهافت ص ١٠٣ - ١٠٩).. ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًّا بالزمان والمكان، بحيث يخلق عالماً كذا متناهياً في الزمان والمكان.

يرى الغزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد أوجد، وإذ أراد أعدم؛ «وهذا معنى كونه قادراً على الكمال، وهو في جملته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل». وقد تقدم ما للغزالي من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم)، فإنه يقول بالإعدام، ولكنه يخالف فيه رأي فرق المتكلمين، (تهافت ص ٨٦ - ٨٩)، فمثلا ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريان ضده ولكن الغزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريان ضده أو زواله، بل بفعل الله ؛ فالعدم، من حيث ذاته، هو فعل كالوجود.

(٢) تهافت ص ٧٢، ٧٣، ٧٤.

تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى. ولكن وجود شيء متناهٍ معيَّن يحتم علينا القول بإرادة أزلية، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة[1].

وأيًا ما كان فلا نرى بدًا من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفوس، وهو مذهب خيالي، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له..

٥ ـ الله والعناية:

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود، وأن ذاته عقل، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض من غير أن يريده على الحقيقة؛ لأن كل إرادة تقتضي أن يسبقها نقص ـ أي حاجة ـ ولا بد أن يصحبها تغير في المريد. والإرادة حركة في مادة؛ أما العقول المفارقة فلا تصدر عنها إرادة قط؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلاً لا يخالطه نزوع، وهو يعلم ذاته، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو يعلم، كما يقول ابن سينا، الكليات، أعني أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية[2].

أما عند الغزالي فلله إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة. والغزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات، يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة[3]؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها، [فلا مبرِّر لتحاشي القول بالإرادة.] وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف، بل شعورَ الإنسان بذاته، أعني علمه بأنه يعلم، كل هذه ـ إذا اعتبرناها بذاتها ـ تذهب إلى غير نهاية؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية.

---

(١) التهافت ص ٤٦ ـ ٤٧، وانظر هامش ص ٢٣٥ مما تقدم.
(٢) انظر التهافت ص ١١٩ ـ ١٢٠، و ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ مما تقدم.
(٣) لأن العلم شرط في الإرادة، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد. انظر تهافت ص ٩٦، ٩٩ وهامش ص ٣٤٠ مما تقدم.

وثمّ عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه، أو تأمله لذاته، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملته بفعل إرادي أزلي أصيل، قالت الفلاسفة: إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن؛ والغزالي يقرِّر، خلافاً لهم، أن الله يعلم العالم، لأنه يريده، ويعلمه بإرادته إياه.

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم، وخلَقه، فهل يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة فيما خلق؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية. فعلمه الأزلي محيط لها جميعاً، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات[1].

---

(١) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل. وإنما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات، لأنها تتغير؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه، لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان البارىء محلا للحوادث. يوافق الغزالي الفلاسفة في غرضهم؛ وهو نفي التغير في القديم؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدي إلى أن المعلول الأول أشرف من الواجب، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة، وأنهم يجعلون الأول في رتبة دون غيره، ويقول مستهزئاً: «فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط، وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله». أما عند الغزالي فالله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها، بعلم واحد، لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفنائه، وهو علم بأنه سيكون، وهو بعينه علم بوجوده، وعلم بانقضائه. أما اختلاف أحوال الجزئي، فهي إضافات لا توجب تبدلًا في ذات العلم والعالم، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً في الثابت؟ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله، ولا يسلم الغزالي بأن إثبات العلم بشيء الآن وبانقضائه بعد ذلك يحدث تغيراً في العلم، ويقول: لو أن الله خلق لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه، لكنّا نعلم بقدومه عند طلوع الشمس بالعلم السابق؛ بل حاول الغزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف في ذات الباري، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء، مع أنها مختلفة كالحيوان المطلق والجماد المطلق، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد، ثم يسألهم: أي الأمرين أبعد استحالة: إحاطة العلم الواحد بشيء تنقسم أحواله إلى الماضي والآن والمستقبل، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان. وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجبه الثاني؟ وإذن يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء في الأزل والأبد. وللغزالي محاولات، فوق هذا لإلزام الفلاسفة، بناء على مذهبهم، أنهم يقولون بالتغير في واجب الوجود. (تهافت ص ٢٢٣ ـ ٢٣٨).

وإذ اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئي واجباً، أجاب الغزالي بمثل ما أجاب به «القديس أوغسطين» من أن العلم بالشيء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه، أي ان علم الله منزه عن اعتبارات الزمان.

ولنا هنا أن نتساءل: ألم يُضَحِّ الغزالي بحدوث العالم الذي أراد إثباته، وبإرادة الإنسان في أفعاله، هذه الإرادة التي اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل عنه بحال، ألم يضحِّ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة، وهي الإرادة القديمة الخالقة؟ هذا العالم، عالم الظلال والخيالات والرسوم، كما يسميه الغزالي، يتلاشى لإثبات إرادة الله [1].

٦ - الإنسان:

والمسألة الثالثة التي ردّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقل شأناً من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية، وهي إنكار بعث الأجساد[2].

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية؛ أما الجسد فمآله إلى الفناء. وقد أدّت هذه الأثنينية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقي ينزع إلى الزهد، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً إباحياً[3]؛ فأثارت شعور الغزالي الخلقي والديني. وإذا كان على الجسد واجباتٌ وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب. ولا يصحّ لنا أن ننكر جواز البعث، [أو أن نعجب منه]، لأن تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أعجب من تعلّقها بهذا الجسم الترابي من قبل[4]، هذا التعلّق الأخير الذي قال به الفلاسفة. وإذن فكل نفس ستتخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها. والنفس هي الإنسان على الحقيقة،

---

(١) إن رأي الغزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم، وهي التي تعدمه إن أرادت. والغزالي، إذ أنكر فعل الطبيعة، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية، وإلى جانب قوله بحدوثها، يجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة، وهي القدم والبقاء والفعل الذاتي.

(٢) تجد هذه المسألة مفصلة، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهافت من ص ٣٤٤ ـ ٣٧٥.

(٣) انظر مثلا المنقذ ص ٨ ـ ٩.

(٤) انظر كتاب المضنون به على غير أهله ص ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ.

[والإنسان بنفسه لا ببدنه]؛ أما المادة التي ستكون منها الأجسادُ في اليوم الآخر فلتكن أي مادة كانت[1].

٧ - مذهب الغزالي الكلامي:

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية، شعر بذلك أو لم يشعر؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب؛ ولهذا بدّع مسلمو المغرب مذهبه زمناً طويلا[2]. وفي الحق أن مذهب الغزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلّى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادىء الإسلام الأولى، ويمكن ردُّها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم.

وعند الغزالي أن الله ، ربٌّ العالمين وربٌّ محمد، هو موجودٌ، حيٌ؛ ولكن مذهب الغزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب المخالفة لمذهب المعتزلة. وآكد طريق لمعرفة الله هو أننا يجب أن ننفي عنه كل صفات المخلوقات. ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات، بل الأمر على العكس من ذلك[3]

(١) يقول الغزالي: «وذلك (البعث) ممكن بردها (النفس) إلى بدن، أي بدن كان، من مادة البدن الأول أو من غيره، أو مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه...» (تهافت ص ٣٦٤).

(٢) جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الغزالي، لما قيل له إنها مشتملة على الفلسفة، لأنه كان يكرهها.

(٣) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها، وهي: كثرة الانقسام الفعلي أو الوهمي بطريق الكمية؛ وكثرة الانقسام العقلي، لا بطريق الكم، كانقسام الجسم إلى هيولى وصورة؛ والكثرة بالصفات؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية.
والفلاسفة، وإن وصفوا الباري بأنه أول، ومبدأ، وجوهر، وعقل، وعاقل، ومعشوق، وجواد، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، وأن الأسامي إنما تكثر بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة - (تهافت ص ١٥٣ - ١٦٢)، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة.=

= وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالي، فالله عند الأولين بسيط، هو وجود محض، وليس له ماهية، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره. ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا إليها (كما يضاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتابعاً لها، فيكون الوجود الواجب معلولاً؛ وحقيقته عندهم أنه واجب، وهو ماهيته. أما عند الغزالي فإن الله ذات، لها صفات قديمة مع ذاته، والذات لا تحتاج في قوامها للصفات، والصفات محتاجة لها، «وكما أن ذات واجب الوجود قديم، لا فاعل له، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها» (تهافت ص ١٦٦)؛ والصفة في ذاته، وليست ذاته قائما بغيره (ص ١٦٨)، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة، ووجودها مضاف إليها، ووجود الماهية لا ينفي الوحدة، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث، فكيف تكون سبباً للوجود القديم؛ ويقول: «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول، وكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود، وهو متناقض» (تهافت ص ١٩٧ - ١٩٨). وعند الغزالي أن الفلاسفة، إذ أنكروا الماهية، ظنوا أنهم ينزهون الباري، فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة (ص ١٩٨)؛ أم قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود، فالغزالي يقول رداً عليهم: لا معنى للواجب إلا نفي العلة، وهو سلب لا تتقوم به حقيقة» (١٩٩).

يقول الغزالي إذن بأن للباري ماهية وحقيقة، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته، ولكن الذي يبعد هذا الظن هو أن الغزالي ينكر الكليات على أنها ماهيات معقولة، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود أشخاصها في الخارج، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة). يقول الغزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته. ويحسن، زيادة في الإيضاح، أن نبين رأي الغزالي في المعاني الكلية: لا يسلم الغزالي بالمعنى الكلي، كما قال به الفلاسفة، بمعنى أنه حالّ في العقل، بل عنده أنه «ولا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس». ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه، والعقل يقدر على ذلك، والشيء الذي في العقل، وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس، يشبه الجزئي الخارجي، إلا أنه يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال إنه كلي على هذا المعنى: اي أن في العقل صورة للمعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً؛ ونسبة هذه الصورة الى سائر آحاد المفرد الذي أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل، فإذا رأينا إنساناً آخر لم تحدث صورة جديدة، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة، فالصورة التي تنطبع في خيالنا من الشيء تكون مثالاً لكل فرد من أفراده، «فقد يُظن انه كلي بهذا المعنى».

فالعقل يفصل الجزئي على عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثالا للمفردات الخرى، وهذا لا يثبت الكلي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ – ٣٣٣)

وتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك: فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد؛ ولكنه قد يكون بارداً يابساً معاً. ولكن يجب على الإنسان، حينما يضيف لله صفاتٍ مما يُضاف للإنسان، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له؛ لأن الله عقل محض، وهو، فوق علمه بكل شيء وقدرته على كل شيء، يتصف بأنه خيرٌ محض وأنه لا يعزب عنه شيء.

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما نتصوره عادة.

فنحن نرى هنا اتجاهاً إلى تنزيه الذات الإلهية؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا. والرأي الفلسفي «الغنوسطي» القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأي ممكناً. فهناك عوالم بعضها فوق بعض: العالم الأرضيّ المحسوس الذي يَعيش فيه الآدميون؛ وعالم العقول السماوية، ومنه النفس الإنسانية؛ وعالم الملائكة الذي فوق السموات؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفى والعقل الأكمل. والنفس الصالحة التي أشرق فيها النور تعرج من العالم الأدنى، وتجتاز السموات، حتى تَمْثُلَ بين يدي الله ؛ لأن حقيقتها روحانية، وجسدها في المَعاد روحاني أيضاً.

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم، وكما تختلف مراتبُ النفوس؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب؛ ودراسة الفقه غذاؤه. أما الفلسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزالق الشطوط[1].

---

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»، فيقول إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم، ينبغي ألا ينزله العامي، وعلى العامي أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل، وتأويل العامي يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة، وفي حكم العوام عند الغزالي: الأديب، والنحوي، والمحدث، والمفسر، والفقيه والمتكلم، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة، ويقصر عمره عليه، بعد زهد وإخلاص وعمل بالشرع؛ وينتهي الغزالي إلى «أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضرّ به الأكثرون».

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر، لكي يتعلموا السباحة؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم، فيسهل وقوعُهم في الشك والكفر، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لهؤلاء، هو علم الكلام، وما كُتب في الرد على الفلاسفة.

ولكن ثمَّ قومٌ هم في أسمى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاقٍّ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية؛ ويمكن أن يُعْتَبَرَ الغزالي واحداً منهم. هم يشهدون الله في كل شيء، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به؛ فيا له من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي! فالأشياء التي يخيل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من احوال النفس، أو صفة من صفاتها؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةٌ يؤلف بينها الحبُّ. والعبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحبّ النفسُ خالقَها حبًّا روحانياً. والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطَالَبٌ بالرضا والشكر؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر، وهو يحب الله ويشكره راضياً، حتى في هذه الحياة.

٨ – الوحي والتجربة:

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين: أولُها إيمانُ العامة المستند إلى الخبر، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة، كأن يقال لهم: إن فلاناً في الدار؛ وثانيها معرفةُ العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط، فهم قد سمعوه يتكلم، فاستنبطوا أنه في الدار؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم.

ويجعل الغزالي للتجربة[1] شأناً كبيراً في كل شيء، خلافاً للمتكلمين والفلاسفة؛

---

(١) يستعمل الغزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب، وبمعنى مشاهدة الإنسان ما في نفسه، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم.

فإنهم بمعانيهم الكلية تخيّفوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة في هذا العالم المحسوس. ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة، وعدد الكواكب مثلاً، بطريق التجربة وحدَها، لا باستنباطها من المعاني المجردة؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أعماق وما تبلغه من آفاق. وأحباب الله يتلقون علماً لَدُنّيًا لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي؛ ولا يرتقي إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليلٌ جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسل والأنبياء من جميع الأزمنة؛ ولذلك فإن اتباعَهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة..

ولكن كيف السبيلُ إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا، والذي نحن في حاجة لهدايته؟ هذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كلُّ مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان]، إذ نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص[1]. وإجابة الغزالي عليه أيضاً إجابةٌ قَلِقَةٌ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدَها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ويقول إننا إنما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه عن الله ، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله، وبتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبلغ تأثرها في تصفية القلب. واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقةً، ليس يقيناً بأدلة نظرية، بل هو يقين إقناعي. والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي، ولكن الوحيَ في جملته ومعرفةَ أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصيةَ هذا النبي، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعاً؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق الموصل إلى الله[2].

---

(١) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن الديانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم، كالإسلام واليهودية، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال، لأن الواسطة بشر مثلنا، ويصعب أن نسلم له بالمكانة الممتازة بالنسبة لنا. أما النصرانية وفيها الواسطة إله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره. ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب.

(٢) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات خُلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعاً من المعقولات لا تدركها الحواس، فالنبوة=

٩ - نظرة إجمالية:

ولا ريبَ أن الغزالي أعجبُ شخصية في تاريخ الإسلام؛ ومذهبه صورة لشخصيته. زهد الغزالي في محاولة تفهّم هذا العالم أو حبّ الدنيا، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفةُ عصره. فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم، شأنَ أسلافهم اليونان، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرةً للقوة المتخيِّلة أو الوهم من جانب الشارع، بل ثمرة لهواه؛ ورأوا أن دين المتدينين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر].

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبيّن أن الدين ذوقٌ وتجربة من جانب القلب والروح، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تُلقى، بل هو أكثر من ذلك؛ هو شيء يحسّه المتديّنُ بروحه إحساساً حيًّا.

ولا يحسّ كل إنسان بروحه ما يحسّ به الغزالي. والذين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج، على أجنحة التصوف، في مدارج السالكين متخطّياً حدود المعارف التي

= طور يدرك فيه الإنسان الغيب، وأموراً لا يدركها العقل، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من الغيب إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا أنموذج من النبوة مع الإنسان؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو اليوم، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان العادي منها أنموذج فلا يمكنه فهمها، فكيف يمكن تصديقها؟ ولا سبيل إلى ذلك ببضاعة العقل. وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أنموذج يؤتيه نوعا من الذوق يكفي لإيمانه بأصل النبوة. أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله، أو معرفتها بالتواتر، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار. وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات، وعرف تأثيره في تصفية القلب، ورأى صدق أقواله، حصل له اليقين بالنبوة؛ «فمن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة، لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخييل» (منقذ ص ٢٤ - ٢٦). وراجع رأي الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه «القسطاس المستقيم» وهو في هذا الكتاب يبين «طريق العارفين» الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق.

يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي، لا محيص لهم عن الإقرار بأن محاولاته في الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين المجهول، ليس أقلّ شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره، وإنْ بَدَتْ هذه المسالك أدنى إلى اليقين؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل[1].



(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة، لم يتناولها المؤلف، ويستطيع القارىء أن يرجع إليها في كتاب التهافت؛ ويبقى أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي، بعد بحث رد ابن رشد عليه؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نحى فيها منحى الفلاسفة، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام.

الفصل الثاني

أصحاب المختصرات الجامعة

١ – مكانة الفلسفة:

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلنا له في هذا الكتاب، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام.

كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً، لم تقم لها بعده قائمة؛ ولكن هذا زعم خاطىء لا يدل على علم بالتاريخ، ولا على فهم لحقائق الأمور. فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر الغزالي مئاتٍ، بل ألوفاً. وكما أن علماء التوحيد ظلّوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيّدون بها العقائد، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلّ تشبُّثاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية.

نعم، لم تستطيع الفلسفة أن تحرز لنفسها المكانَ الأول، ولم يتيسّر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل. ويُروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقّه، فسأله. لأي عمل تصلح؟ فأجاب: أصلح لأن أكون حرًّا طليقاً. ولا بد للفلسفة من الحرية، ولكن اين كانت هذه الحرية في الشرق؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية، وكذلك حريةُ البحث لأجل البحث، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستنيرين، لم يكونوا أهلاً لأن يحموا حرية الفكر، ويكفلوها لأصحابها. وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة.

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العامّ في الحضارة. ورغم أن رحّالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط،

إذا قيست بما كانت عليه في العصور السابقة، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون، لأن العقول كانت من الضعف بحيث عجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين، وانتهى أمرُ النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف. وكذلك الفلسفة؛ فلم يشعر أحد، بعد الرئيس ابن سينا، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة. وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس. أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً.

٢ - الثقافة الفلسفية:

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهِّدة للفلسفة شيئاً قليلا من الرياضيات ونحوها، وكان ذلك في العادة، مسائل أولية جداً. واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق، وتزيّنت منها «ثيوصوفية» (Theosophy)[1] مُجلبةٌ مُلفّقة من مختلف الآراء، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتذتهم، معتمدين - بطبيعة الحال - على كتب منحولة نسبت إليه؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاذيمون وهرمس.

أما أهل العقول المتّزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمشت مع عقيدة أهل السنة؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا، ولم يرجع إلى الفارابي، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون. وكذلك قلّت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة؛

---

(١) تدل هذه الكلمة، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعي أصحابه معرفة خاصة ملذات الإلهية؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوحي خارق للعادة. وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحي، بل إنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها. وعلى أن «الثيوصوفيين» يبتدئون بالكلام في الذات الإلهية، ويحاولون تعليل هذا العالم، عالم الظواهر، بأنه فعل قوي في الذات الإلهية نفسها.

أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع، إذ كان من اليسير أن يوضع في القالب المدرسي وضعاً جيداً؛ وكان المنطق الصوري أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق، وحتى لو تبيّن الإنسانُ بطلانَ دليل ما، لوجد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا يبطل، فقد يكون صحيحاً، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح[1].

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي، في أواخر القرن الرابع الهجري، للمنطق مكاناً في كتابه الجامع[2] أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات. وحدث مثلُ هذا في كثير من الموسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك. ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة، جرت عادتهم فيها على الإشادة بالعلم. ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد؛ ولنقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤م)[3] الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان «إيساغوجي» (elqaywyn)مثالا للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين، والتي شرحها العلماء مراراً، وكذلك مؤلفات القزويني[4] (المتوفي عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦م).

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تُستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا، وهي: «أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق»[5]. ولا

---

(١) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين. وجعل المتكلمون كالباقلاني، هذه المسائل تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، لتوقف أدلتهم عليها، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. ولكن جاء بعد الباقلاني قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات، فخالفوا الكثير منها بالبراهين، وخالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول، فسميت طريقتهم طريقة المتأخرين. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالي وتبعه الإمام ابن الخطيب.

(٢) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم.

(٣) هو أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري، وله عدا الايساغوجي، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعيات والإلهيات.

(٤) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية.

حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عندنا. ويجد الطلاب لذة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء، وهم بذلك لا يتعدّون حدود الشريعة؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة «الذين كانوا يؤمنون بالعقل» فيعتمدون عليه.



(٥) ردد جوتة في «فاوست» هذه العبارة.

الباب السّادس الفلسفة في المغرب

الفصل الأول

بواكيرها

١ - عصر بني أمية:

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من: شمال غرب أفريقية، ومن إسبانيا وصقلية. فأما أفريقية فشأنها ثانوي، وأما صقلية فهي تنحو نحو إسبانيا، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا. وأول ما يعنينا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس، فذلك أقرب إلى غرضنا.

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس، كأنها مسرحية تُمثّل للمرة الثانية. وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان؛ وكان في المشرق الترك والترك، أما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوّتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة.

وبعد أن سقطت دولة بني أُمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠م)، فرّ أحد أمراء البيت الأموي، وهو عبد الرحمن بن معاوية، إلى الأندلس، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها. وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن. وبعد عهْد ملوك الطوائف القصير الأجل، بلغت سيادة الأمويين ذروةَ مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١م)، وهو أول من لقّب نفسه بلقب «خليفة»، وفي عهد ابنه الحَكَم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ = ٩٦١ - ٩٧٦م). وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوَج رقيّها؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر فُتُوّة، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج

أو على ركودها، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق. فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً: وكان في الأندلس، إلى جانب المسلمين، يهودٌ ونصارى أخذوا، في عهد عبد الرحمن الثالث، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي؛ فأما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب. ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد، هو مذهب الإمام مالك[1]. ولم يكن فيها معتزلة يعكّرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين[2]. على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة: الخمر، والمرأة، والغناء، أما التفكير الإباحي الماجن من جهة، وأما «الثيوصوفية» والزهد الكئيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبّر عنهما أحد.

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام. ومنذ القرن العاشر الميلادي، أعني الرابع الهجري، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم، فكانوا يمرون بمصر، ويجاوزونها، حتى يبلغوا أقاصي بلاد الفرس، ليحضروا دروس العلماء المشهورين. وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملا في أوطانهم. وفوق هذا أمر الحكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد المشرق، ليزوّد بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على ٤٠٠٫٠٠٠ كتاب.

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم والطب، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر. وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرّة القرطبي إلى بلاد الأندلس في عهد عبد الرحمن الثالث، يحمل الفلسفة الطبيعية، أحرقت كتبُه أمامَ عينيه..

---

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك، لكنه لم يكن المذهب السائد.

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأي المعتزلة، لكنهم كانوا قليلين.

٢ - القرن الخامس:

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣م) خرّب البربرُ مدينة قرطبة، بعد أن كانت «زينة الدنيا»؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف. ولكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري، وهو العصر الذهبي للأندلس؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن، وطغيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم. ثم تهذبت الفنون، وبدأت الحكمة تدخل في الشعر، وزادت دقة التفكير العلمي؛ ولكن أهل المغرب كانوا ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق. ثم دخلت الفلسفةُ الطبيعية في الأندلس، وكُتُبُ إخوان الصفا، ومنطقُ أصحاب أبي سليمان السجستاني. وفي آخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرِف «قانون» ابن سينا في الطب.

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدها عند علماء اليهود الكثيرين. وقد أثرت فلسفةُ المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابه، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصارى أفنسبرول (Avencebrol). وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا. بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي.

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلا جداً، ولم يقُم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة. وقد تكوّنت الفلسفة في المغرب، كما تكوّنت في المشرق، في نفوس أفراد حركتهم الرغبةُ إليها؛ غير أنها كانت في المغرب همٌّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور. وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة. ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيّق العقل أكثر حدّة في المغرب منها في المشرق.

الفصل الثاني

ابن باجة[1]

١ ـ دولة المرابطين:

لما وُلد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجّة[2] في سرقسطة قُرْبَ نهاية القرن الخامس الهجري، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة؛ وكان يهدّدُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء. غير أن أسرة المرابطين البربرية

(١) يجد القارىء ترجمة ابن باجة، ومكانته بين مفكري عصره، ومؤلفاته، في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ومن وفيات الأعيان، وفي أخبار الحكماء ص ٤٠٦، وفي الجزء الرابع من نفح الطيب، طبع مصر ص ٢٠١ والصفحات التالية. وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية. على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة. ويخبرنا مونك (Munk, melanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التي لم يتمها والتي ذكرها ابن طفيل (في كتابه حي بن يقظان) كتباً في المنطق مخطوطة في مكتبة الأسكوريال؛ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذي كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ. ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع؛ وقد ترجمت إلى العبرية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش ص ٣٨٦) وفيها آراء عن المحرك الأول في الإنسان، وهو أصل الفكر، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم، وهي القرب من الله؛ والاتصال بالعقل الفعال الذي يفيض منه، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية، وهي كلمات في غاية الغموض، ولابن باجة في هذا الكتاب، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس، أخذ بها ابن رشد بعده؛ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتباً خاصة لأبطالها. وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل، فكتبها لصديق من أصدقائه، ليترك له آراء إذا قدر لهما ألا يلتقيا، وتجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفي؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة، ويوصلانه، بمعونة من فوق، إلى معرفة نفسه، وإلى الاتصال بالعقل الفعال. وابن باجة يعيب الغزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلي، ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة.

(٢) هكذا بتشديد الجيم، انظر ابن خلكان ج ٢ ص ٤٩؛ ونفح الطيب ج ٤ ص ٢٠٦.

جاءت لإنقاذ البلاد؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكا بالدين فحسب، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف. ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحرّ قد انقضى، ولن يعود؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشدّدون، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل، إذا هم جاهروا بآرائهم.

٢ - حياة ابن باجة:

غير أن السادة غير المتحضرين لهم نزعاتهم؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشرّبوا ثقافة الأمم التي يخضعونها، ولو تشرُّباً سطحيا، فنجد أبا بكر بن إبراهيم - صهر عليّ الأمير المرابط، وكان حاكما لسرقسطة مدة من الزمان، يتخذ ابن باجّة جليساً له ووزيراً، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء[١]. وكان ابن باجّة حاذقاً للعلوم الرياضية، ولا سيما الفلك والموسيقى، والطب أيضاً، نظراً وعملاً؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة. ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان[٢].

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨م)، بعد سقوط سرقسطة، وألف فيها كثيراً من كتبه؛ ونراه بعد ذلك في غرناطة؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس، ومات فيه في رمضان عام ٥٣٣ هـ (١١٣٨م)[٣]؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له؛ ولم تكن حياته، على قصرها، حياة سعيدة - وهو نفسه يحدثنا بذلك - وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة

---

(١) قلائد العقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣.

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الذهن، صحيح النظر، صادق الروية؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته المنية؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الحيل في اكتسابه، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة. على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب قلائد العقيان، وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه، وهو يبالغ في تعديد رذائله واعتقاداته الفاسدة، حتى إن القارىء لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر قلائد ص ٣٠٠ - ٣٠٦).

(٣) هذا هو التاريخ الذي ذكره القفطي، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر؛ أما المقرى في نفح الطيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ.

الأخيرة. ولعل ما أثقل قلبه، إلى جانب الفاقة، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية. وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته.

٣ – مميزاته:

ويكاد ابن باجة يتّبع الفارابي، رجل المشرق الهادىء المحب للعزلة، اتباعاً تاماً؛ وقلّ ما اشتغل بوضع مذهب، شأنه في ذلك شأن الفارابي؛ ورسائله المبتكرة قليلة، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة[1]. وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء، ثم يستطرد إلى كلام جديد. وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة. فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها[2]. وهذا قد يُظهر لنا مذهب ابن باجة لأول

---

(١) طبقات الأطباء جـ ٢ ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لترى تقدير ابن طفيل لابن باجة، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة، وكانت له ملكة شعرية عالية، ويروى له شعر رقيق دقيق المعاني، ذكره ابن خلكان وصاحب نفح الطيب والفتح ابن خاقان. فمن ذلك:

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً ... فظل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بعدهم ... فقال: إني استعرت اليوم نيرانا

وله:

ضربوا القباب على أقاحي ... روضة خطر النسيمُ بها ففاح عبيرا
وتركت قلبي سار بين حمولهم ... دامي الكلوم يسوق تلك العيرا
هلا سألت أسيرهم هل عندهم ... عانٍ يُفَكّ وهل سألت غيورا
لا والذي جعل الغصون معاطفاً ... لهم وصاغ الأقحوان ثغورا!
ما مر بي ريح الصبا من بعدهم ... إلا شهقتُ له، فعاد سعيرا!

وله:

أسُكّانَ نعمان الأراك تيقنوا ... بأنكم في ربع قلبي سكان
ودوموا على حفظ الوداد فطالما ... بلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عني مذ تناءت دياركم ... هل اكتحلت بالغمض لي فيه أجفان
وهل جردت أسيافَ برقٍ سماؤكم ... فكانت لها إلا جفوني أجفان!

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل:–

وهلة في صورة مضطربة؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة[1]؛ وقد وجد، في بحثه عن الحقيقة والعدل، شيئاً آخر، وذلك هو اجتماعُ نفسه المفرّقة وسعادة حياته. وعنده أن الغزالي حَسِبَ الأمرَ هيِّناً، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس. ويرى ابن باجة ـ خلافاً لهذا ـ أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حبًّا منه في الحقيقة، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلا عن أن تكشفها؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسّية هو وحده الموصِّل إلى مشاهدة الله [٢].

٤ – المنطق وما بعد الطبيعة:

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة، في كتبه المنطقية، عن مذهب الفارابي؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه «المعلّم الثاني»، والشيء الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة.

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان: متحرك، وغير متحرك: والمتحرك جسمي مُتناهٍ، وهو متحرك حركة أزلية، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته، لأنه متناه، [وهي غير متناهية]؛ فلا بدّ في تعليل هذه الحركة التي لا تتناهي من أن نردّها إلى قوة لا تتناهى، أو إلى موجود أزليّ، أعنى إلى العقل. وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها، وأن العقل ـ مع أنه متحرك ـ يمد الجسم بالحركة، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل، وهي متحركة بذاتها. ولم يجد ابن باجة ـ كما لم يجد سلفه ـ صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسيّ روحيّ وما هو جسمي مادي طبيعي؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس، وذلك في الإنسان.

أقول لنفسي حين قابلها الردى فراغت فراراً منه يسرى إلى يمنى
قفى تحملي بعض الذي تكرهينه فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأهنى.

(١) ويقول جوته شيئاً من هذا المعنى عن فاوست.

(٢) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيما، ويقول إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية؛ ووعد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال؛ ولكنه لم يفعل ـ راجع حي بن يقظان ص ٦.

٥ - النفس والعقل:

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أي تغير، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية.

وهذه الصور من أدناها، وهي الصورة الهيولانية، إلى أعلاها، وهي العقل المفارق، تؤلف سلسلة. والعقل الإنساني يجتاز، في تكامله، مراحل تقابل تلك السلسلة، حتى يصير عقلا كاملا[1] [ويتصل بالعقل الفعال]؛ وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً: فيدرك أولا الصورَ المعقولة للجسمانيات ثم التصوراتِ النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقلَ الإنساني ذاته والعقلَ الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة.

والإنسان بعروجه في درجات متتالية، وترقّيه من الجزئي والمحسوس - وتصورهما يكوّن موضوع العقل - يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان، وإلى ما هو إلهي. والذي يرشد الإنسان في هذا العروج هو الفلسفة[2]، أو معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها، ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى. وكل إحساس أو تخيُّل فهو - إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهي، الذي يكون فيه الموجودُ عينَ ما يُعقل منه - معرفة خادعة. وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس. والنظر العقلي هو السعادة العظمى، لأن كل معقول فهو غاية لذاته. وإذا كان المعقول هو الكلي، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة.

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيُّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقّل، والتي يتجلّى وجودُها في شهوات وأفعال متنوعة، فقد تستطيع البقاء بعد الموت، وتلقى الثواب أو العقاب. فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل

(١) راجع: hierzu Munk, Melanges, p. 389-409. (المؤلف).

(٢) يحكي ابن طفيل (ص ٥ - ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة «ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري».

العقلاء؛ وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي، وذلك في اتحاده بالعقل الفعال الذي فوقه.

وإذن فهذه النظرية، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد، موجودة عند ابن باجة؛ وهي، وإن لم تكن قد اتّضحت وتحدّدت تماماً، فهي على كل حال أوضح مما عند الفارابي[1].

٦ – الإنسان المتوحد:

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسّسون متعثّرين في الظلام؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة، ثم هم يزولون، كما تزول الظلال. نعم، إن بعضهم يرى النور، ويرى عالم الأشياء الملون؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جدًّا، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود، وذلك بأن يصيروا نوراً.

ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة؟ هو يبلغها بالأفعال الصادرة عن الرويّة، وبتنمية العقل حرّة خالصة من القيود. والفعل الحرّ الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والرويّة، أي هو فعلٌ يشعر فاعلُه بغاية يقصدها منه؛ فمثلا إذا حطم الإنسان حجراً، لأنه عثر به، فهو يفعل فعلا لا غاية وراءه، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان؛ أما إذا حطمه لكي لا يعثر به غيرُه، ففعله إنساني، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل[2].

---

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥.

(٢) عنى ابن باجة ببيان الأفعال الإنسانية وأنواعها، فهو يقول في كتاب تدبير المتوحد (ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلي) إن «الإنسان لأنه من الأسطقسات، تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهوى من فوق، ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالتغذي والنمو ودفع الفضل والذبول؛ ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها، وبعض هذه ضرورية كالإحساس والنبض وبعضها اختيارية»... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه... «وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما اختص به من طباعه المتميزة عما سواه، فهو بالاختيار؛ وأعني بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية. والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كما يهرب من مفزع ومثل=

ولكي يستطيع الفردُ أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان، ولكي يستطيع المضيَّ في أعماله طبقاً للعقل، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان؛ ويُسَمِّي ابنُ باجة كتابَهُ في الأخلاق «تَدْبِيرَ المُتَوَحِّد»[1]. وهو يطالب الإنسان بأن يتولى

= ما يكسر عوداً خدشه، لأنه خدشه فقط، وهذه وأمثالها أفعال بهيمية، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني»، وإذا فعل الإنسان فعلا لا لينال به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهيه فيتفق أن ينتفع به، فهو فعل بهيمي بالذات، إنساني بالعرض؛ فإن أكله لينتفع به، واتفق أن كان شهياً عنده، فالفعل إنساني بالذات بهيمي بالعرض؛ «فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل الشهوة أو الغضب أو الخوف، وما شاكله؛ والنفساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة، وقل ما يوجد للإنسان الفعل البهيمي خلواً من الإنساني؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمي، وهنا يوجد الجزء البهيمي يستخدم الجزء الإنساني في تحديد فعله؛ وأما الإنساني فقد يوجد خلواً من البهيمي، وإذا تعاونا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تعاندا كان النهوض أضعف وأقل.

وأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى ما يحدث في النفس البهيمية، ففعله بأن يكون إلهياً أولى من أن يكون إنسانياً؛ وهذا يجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تعاند فيه النفس البهيمية؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قد قضى به، والفضائل الشكلية هي تمام النفس البهيمية، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو محروماً أو لم يكن أصلا، وكان حصوله بكره وتعسُّر؛ لأن النفس البهيمية مطيعة للعاطفة بالطبع إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي كالسبعي والخنزيري الأخلاق! وفكره هذا شر زائد في شره كالغذاء المحمود في البدن السقيم»... «كل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمي لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقة جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمة... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهي فاضل وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال، وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية، كان عند ذلك واحد منها، ويصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة».

(1) لا أعرف نصاً عربياً كاملا لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢ إلى ٣٤٦. وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب. على أن الأستاذ مونك (Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير المتوحد، اعتمد عليه على تلخيص موسى النربوني لهذا الكتاب في شرحه العبري على قصة حي بن يقظان لابن طفيل. ويقسم موسى النربوني=

تعليم نفسه بنفسه. على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك.

ويمكن للحكماء أن يؤلّفوا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة، بل هذا واجب عليهم، متى لقي بعضُهم بعضاً؛ فهم يكوّنون دولةً داخل الدولة، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة، بحيث لا يتحتم وجودُ طبيب ولا قاض بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني؛ وكذلك يتنكّبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع. ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرّر نظام حياتهم كلها ولما كانوا أحباباً لله ، وهو الحق، فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان.



= كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلا منها؛ ويتجلى من مقارنة تلخيص مونك والجزء المخطوط الذي عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة ابن باجة وغموضها أحياناً، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التي ليس لها مقابل مخطوط، ولا شك أن نشر هذا الجزء المخطوط وإكماله بترجمة تلخيص موسى النربوني، عمل يستحق العناية. وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الهيولاني كتاب تدبير المتوحد بما يأتي: أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد، ولكن هذا الكتاب غير كامل، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده، وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلاثيوس في مدريد عام ١٩٤٠ يعدّ كتاب «تدبير المتوحد» للنشر، نقلا عن مخطوط في انجلترا، ولا أدري ماذا تم في ذلك. وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦ بمدريد بعد وفاة الناشر، هذا وقد نشر بلاثيوس رسالة ابن باجة في «اتصال العقل بالإنسان» وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢. ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. وهو يرسم طبقاً لهذا، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يقصدها وهي الاتحاد بالعقل الفعال. وليرجع القارىء إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب مونك لمعرفة التفاصيل.

الفصل الثالث

ابن طفيل

١ ـ دولة الموحدين:

ظلت مقاليدُ الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر؛ ولكن سرعان ما حلّت دولةُ الموحدين محلَّ دولة المرابطين، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١م)[١] أنه المهدي. وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ ـ ٥٨٠ هـ = ١١٦٣ ـ ١١٨٤م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ ـ ٥٩٥ هـ = ١١٨٤ ـ ١١٩٨م)، بلغت سيادةُ دولة الموحدين أوجَ عزّتها وكان مقرها مراكش.

أتى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب، بعد أن كانا، حتى ذلك الحين، موسومين بالزندقة. وكان هذا مُؤْذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى، ولا من جانب المفكرين الأحرار؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف. وكان كل نظر عقلي في أمور الدين، حتى ذلك الحين، أمراً ممقوتاً؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا، فيما بعد، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألاّ تُزَعْزَع وألاّ تُرفع إلى مستوى المعرفة العقلية، وأرادوا أن يُفصل مجالُ الدين عن مجال الفلسفة فصلا تاماً[٢].

وكان للموحدين عنايةٌ بالمذاهب الكلامية؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه أبدوا ـ

---

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨.

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، ص ٨١ فما بعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس، طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فما بعدها.

بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية - من العناية بالعلوم العقلية ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمناً قليلاً في قصورهم.

٢ - حياة ابن طفيل:

فنرى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طُفَيْل القيسي يتبوأ منصب وزير وطبيب عند أبي يعقوب، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة في غرناطة. وُلد ابن طفيل في قادس، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس، ومات في مراكش عاصمة الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات؛ فقد كان كَلَفُه بالكتب أكثر من حبه للناس، وكان في مكتبة مليكه العظيم يحصّل كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صنعته، أو الذي يُرضي ميوله للمعرفة. وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصّص الذي يُلِمّ بأشياء من غير أن يتعمق فيها؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف، وقلما كان يكتب. وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس، ولكن ينبغي ألا تقبل هذا الزعم على إطلاقه؛ فقد ادعى مثلَ هذا كثيرٌ من العرب، ولكنهم لم يفعلوه.

وقد انتهت إلينا قصائدُ مما عالجه ابن طفيل من الشعر[1]؛ ولكن كان أكبر همّه، كابن سينا، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق، ليطالع الناس برأي جديد في الكون. وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه، كما كان الحال عند ابن باجة. وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحّصة؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة: جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحّد، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد].

٣ - حي بن يقظان:

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة «حي بن يقظان»[2].

---

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار في كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» للمراكشي ص ١٧٢ - ١٧٤، طبعة ليدن ١٨٨١م.

(٢) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية. والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle=

ويتكون مسرح هذه القصة من جزيرتين. يضع ابن طفيل في إحداهما المجتمع الإنساني، بما تواضع عليه من عرف؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة وتسود ذلك المجتمع في جملته نزعاتٌ دُنيا، وفيه مِلّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطي خيالاتِها[1]، وأصحابُها يدينون بها تدينا سطحيا.

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبسال، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧)، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلّب على الشهوات. فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية؛ فهو يساير دين العامّة، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم. وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلي، وفيه نزعة صوفية، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته، ظنًّا منه أنها غير مسكونة، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد[2].

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة، حتى صار فيلسوفاً كاملاً، وكان قد قذِف به إلى أرضها طفلا، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر[3]، وأرضعته ظبيَةٌ. ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية، كما توصل روبنسن [كروسو]؛ ولكن حيًّا اعتمد على وسائله الخاصة[4] ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل الى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه، الى أن

= في مقدمته لتلخيصها، هي بيان كيف يستطيع الإنسان، دون معونة من خارج، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي، ويهتدي إلى معرفة الله ، وخلود النفس. فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي، وابن طفيل يتخذ من حي بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية. وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه)، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة، ثم لخصها بالانجليزية P. Bronnle ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان: The Awakening of the Soul.

(١) قصة حي بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢.

(٢) نفس المصدر ص ٥٣.

(٣) انظر أوائل القصة.

(٤) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه

وصل، على رأس التاسعة والأربعين، إلى الله، أعني بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه. عند ذلك لقيه آسال. ولم يكن حيٌّ يعرف اللغة في أول الأمر؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه، تبين أن فلسفة حيّ وشريعةَ آسال صورتان لحقيقة واحدة[1]، ولكنها عند الأول اكثر انكشافاً. ولما عرف حيٌّ أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أُمَّةً بأسرها، لا تزال تتخبط في ظلام الخطأ، صحَّت عزيمته على أن يذهب الى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة. فعلمته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردةً، وأن محمداً [عليه السلام] اصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية، ولم يكاشفهم بالنور الكامل؛ وبعد أن انتهى الى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال الى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة، حتى يأتيهما الموت.

٤ - حي وتطور الإنسانية:

وقد وقف ابنُ طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلّب فيها حيٌّ، حتى وصل إلى كماله[2]؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حيّ لو تُرِك وحدَه، كما أنشأته الطبيعة، ولم يستمد العون من الجماعة. وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر، وتدل نبذ كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثّل حال الإنسانية، لو لم ينزل عليها وحيٌ سماوي؛ ويتمثل في قصة حي تطورُ الحكمة الهندية والفارسية واليونانية. ولْنُنبِّه على بعض النقط التي قد تؤيِّد هذا الرأي وتجعله راجحا، وإن كنا لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا. فلا يخلو من مغزى قولُ ابن طفيل إن حيًّا نشأ في

---

(١) قصة حي بن يقظان ص ٥٦.

(٢) تجد حيا في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته ومحاكاته للحيوان، ولما ماتت الظبية التي ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس، وهداه اختلاف الأشياء واتفاقها إلى وجود الصور، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزه عن المحسوسات، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره في كل شيء، فانزعج عن العالم المحسوس إليه، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه بالحس بل بشيء فيه غير الحس، فاهتدى إلى ذاته الشريفة، وهو في كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشبهاً بالأفلاك، حتى فني في ذات الواحد وتيسرت له صحبته على رأس الخمسين.

جزيرة سيلان[1] ـ هذه الجزيرة التي يُقال إن جوّها صالح لإمكان التولّد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم ـ وهو الإنسان الأول ـ خُلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (؟). وبعد أن كافح حيٌّ للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه[2] وحبُّه للبحث عن حقائق الأشياء، انبعث في نفسه أولُ شعور ديني، أساسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكّرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقرابة ظاهرة بين صورة حيّ عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك[3]. غير أن حيًّا عند ابن طفيل أقربُ إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حيّ عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أمّا قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلا للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نورٌ من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب، بحسب منطق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرفت على حقيقتها، اتفاقا حسنا؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبي تأويلا مجازيا.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكري الشرق؛ فانتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة، إذ لا قدرة لهم على المضي فيما وراء ذلك[4]. ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية، أو الحقيقة العُليا، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحدٌ بعد واحد؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً؛ ونحن وإن وجدنا في حيّ مثالا يصور الإنسانية في تطورها، لا نستطيع إنكار ذلك؛ وكمال الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل الكلي، في سكون وخلوة لا يكدرها شيء.

---

(١) يقول ابن طفيل إن حيا نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.

(٢) رأى حي الحيوانات كاسية مستورة العورة، فاستحى أن يكون أظهر منها عورة، فأخذ يخصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحا وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعاض عن ضعفه الطبيعي بأشياء اصطنعها من النبات والأحجار.

(٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبث أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفتين.

(٤) انظر القصة ص ٥٧، ٥٩.

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسنّى لأحد إلا بعد استحكام السن؛ وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً. والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحي، ولهذا يستطيع ابن طفيل أن ينظر لا بعين الندم أو الخجل إلى الحياة التي تمتع بها في قصور الملوك من قبل.

٥ - أخلاق حي:

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التي انتهى إليها حيّ في أطوار حياته السبعة؛ وابن طفيل يُعنى عناية خاصة بسيرة حيّ العملية. وهنا تحلّ محلّ العبادات التي فرضتها الشريعةُ الإسلامية، الرياضاتُ الصوفية على صورتها التي كانت لا تزال مُتّبعة بين أهل الطرق في الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد. وضع حي لنفسه في الطور السابع من حياته منهجاً في الأخلاق، عليه مسحةٌ من المذهب الفيثاغوري.

وقد تبيّن لحيّ أن الغاية التي يجب أن يبتغيها من عمله هي أن يلتمس الواحدَ في كل شيء، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته، وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع إليه. وحيّ بعيد من أن يرى رأي القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها ولله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه. وهو يقتصر في المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى[1]؛ ويؤثر الفواكه المتناهية في النضج، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذُورَها، وأن يحافظ عليها، حتى لا يفنى نوعٌ منها بسبب شهواته. وهو لا يلجأ إلى التغذّي بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع. وشعاره: الاكتفاء بما يقيم الأَوَد، لا ما يؤدي إلى النوم[2].

هذا هو النظام الذي التزمه حيٌّ فيما يتعلق بمطالب جسده المادية؛ أما روحه فهي مرتبطة بالعالم العلوي، وهو يتشبه بهذا العالم، فيحاول أن يفيد ما حوله، وأن

---

(١) رأى حي أن النبات والحيوان من فعل الواجب، وأن لها كمالا تسعى إليه، فالتغذي بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها.

(٢) شعاره في مقدار الطعام وأن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع، ولا يزيد عليها، وفي الزمان أنه أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنعه من المضي في كماله.

يحيا حياة بريئة من شوائب المادة؛ فهو يتعهد النبات، ويحمي الحيوان، لتصير جزيرتُه فردوساً؛ ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية[1]، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عِوَج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية[2].

وهكذا يصبح حيٌّ بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء؛ حتى يصير عقلا صرفاً؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا تستطيع عقولُنا إدراكها، والتي تعجز عن تصويرها عباراتُنا وخيالُنا[3].



(١) القصة ص ٤٥.

(٢) التزم الحركة المستديرة، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى يغشى عليه، وذلك تشبها بالأفلاك، وهذا شيء مضحك طبعاً.

(٣) القصة ص ٤٧.

الفصل الرابع

ابن رُشد (١)

١ - حياته:

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) في بيت ورث الفقه كابراً عن كابر؛ وفيه تمكّن في علوم زمانه. ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣م)؛ وخبر هذا التقديم له دلالته: فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه، فاتحه بأن قال له: ما رأي الفلاسفة في السماء: أقديمة هي أم حادثة؟ فأدرك ابنَ رشد الحياءُ والخوفُ وأخذ يتعلّل ويُنكر اشتغاله بالفلسفة؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل، فدهش ابنُ رُشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميه؛ عند ذلك ذهب الروعُ عن ابن رشد وتكلم من غير تهيُّب فحسن موقعه عند الأمير. وتعيّن بذلك مصير ابن رشد؛ فكلّف بشرح مذهب أرسطو. وقد قام بذلك على نمط لم يُسبق إليه؛ فأورث الإنسانيةَ علم أرسطو كاملا بريئاً من الشوائب(٢).

وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيها وطبيبا؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩م) يتولى القضاء في أشبيلية، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل. ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذه لنفسه طبيبا عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢م)؛ وبعد قليل تولى القضاء في مسقط رأسه مرة أخرى؛ في منصب أبيه وجده من قبل. غير أن الأيام تنكّرت له؛ وحلّ السخط بالفلاسفة؛ فصارت كُتُبهم تُرمى في النار. ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن

---

(١) ليرجع القارىء إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية، وإلى كتاب مونك Munk (Melanges) و وإلى كتاب رينان: ErnestRenan, Averroesetl, Averroisme (ابن رشد ومذهبه).

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص ١٧٤ - ١٧٥، طبعة ليدن ١٨٨١م، ويجد القارىء أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينان: ابن رشد ومذهبه.

رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريبا من قرطبة)؛ ومات في مراكش عاصمة المملكة، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨م).

٢ - ابن رشد وأرسطو:

حصر ابنُ رشد جهدَه في أرسطو؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة، ومقارنة دقيقة؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم؛ فُقِد بعضها، فلا نعرف عنه شيئاً، ووصلَنا البعضُ الآخر ناقصا.

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى، فيُطالعنا بشروح ملخصة أو مبسوطة، حتى إنه ليستحق أن يسمى: «الشارح»، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في كتاب «الكوميديا الإلهية»[1]. ويشبه أن يكون قد قُدِّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تفنى بعد بلوغ هذه الغاية.

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غيَّر ذلك من هذا الحكم شيئاً. ويجوز أن يخطىء الناسُ في فهم أرسطو، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو] فخالفهما في فهمهما، وكان أصح منهما فهما. وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو، إذا فُهم على حقيقته، لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان؛ بل كان يرى أن الإنسانية، في مجرى تطورها الأزلي، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد، وأن الذين جاءوا بعده تجشّموا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للمعلم الأول. وستتلاشى بالتدريج كلُّ الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان. وكأن العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على

---

(١) "Averrois che'l gran comento feo", Canto IV.

الاقتراب من العقل الكلي. وابن رشد يعتبر أرسطو أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي[1].

وسيتبين فيما يلي أن الغلو في الإعجاب بأرسطو لا يكفي، حتى عند ابن رشد، في إدراك آرائه إدراكا تاما. ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا؛ وهو، إذا وجد المناسبة، يردّ على الفارابي وابن باجة، وإن كان قد استفاد منهما الكثير. ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون.

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمي العرب والسريان، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما.

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة:

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق[2]. وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجي فرفريوس نافلةٌ يمكن الاستغناء عنها؛ ولكنه يعدّ كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها؛ فمثلاً يعدّ ابنُ رشد «التراجيديا» مدحا، و «الكوميديا» هجاء[3]؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة[4] ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية، وهكذا. ولم يكن لابن رشد، بطبيعة الحال، أي معرفة بالعالم اليوناني. وقد نتجاوز عن هذا، لأن ابن رشد لم

---

(١) يجد القارىء اعجاب ابن رشد بأرسطو، وتعظيمه له، في مقدمة كتاب الطبيعة، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت. إنظر كتاب رينان: ابن رشد ومذهبه، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ - ٥٦.

(٢) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلي.

(٣) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرنسة ١٨٧٢ ص ١، ٧، ٨.

(٤) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة.

تيسر له معرفة ذلك العالم؛ ولكن ينبغي ألا تسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده.

وابن رشد يجري على سنّة أسلافه، فيُعنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات. وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربي، وإن جاز له، في شرح القواعد العامة، أن يعتمد على أمثلة من كلام العرب وأدبهم؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلّية، لأن العلم هو معرفة الكلّي.

والمنطق يمهد السبيل أمام معارفنا، حتى ترتقي من الجزئي المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة. أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس، متعثّرين في الضلال؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة، كل هذا يقعد بهم عن الكمال. غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة. والنسر يستطيع أن يحدق في وجه الشمس؛ ولو لم يستطع ناظرٌ أن يحدق في وجهها، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عبثاً؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد. والحقيقة موجودة؛ ولو كنا لا نستطيع الدنوّ منها لكان عبثاً ما تكنّه قلوبنا من الشوق إليها. ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة، بل يحسب أنه استطاع أن يطّلع على الحقيقة المطلقة؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها، كما فعل لِسنج Lessing[1]

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير. نعم، هو يعترف بأن في الدين حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي)؛ ولكنه ينفر من علم الكلام، لأن هذا العلم يريد

---

(١) يقول لسنج: «لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة... وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصا في السعي اليها؛ ولا تنمو ملكات لإنسان بامتلاك الحقيقة، بل بالبحث عنها؛ وكماله المتزايد ينحصر في هذا وحده. بل ان امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والكسل والغرور. ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها، وإن أخطأناها دائماً، ثم خيّرني، لسارعت إلى اختيار ما في شماله، وقلت: «يا أبانا! رحمتك! إن الحق الخالص لك وحدك». مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١، طبعة ليبتزج ١٨٥٩..

يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتُها بمناهجه. ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا، فيما بعد، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمي إلى إعطاء الناس علماً، وإنما يرمي إلى إصلاحهم؛ وليس غرض الشارع، في رأيه، تلقين العلم، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة، لأن الشارع يعلم السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع.

٤ – العالم والله:

وأكبر ما يُميِّز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفية تصوره للعالم، على أنه عملية تغير وحدوث من الأزل، تصوراً لا لَبْس فيه؛ والعالم في جملته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية، لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه.

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال إحداهما عن الأخرى إلا في الذهن. والصور لا تنتقل في المادة المظلمة، كما تطوف الأرواح الخفية، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطوّر. والصور المادية، التي هي كالقوى الطبيعية لا تفتأ أبداً تحدث توليداً؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة، فيجوز أن تُسَمّى إلهية. وليس هناك وجودٌ من عدم، ولا عدمٌ بعد وجود؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل، ورجوعٌ من الفعل إلى القوة؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثلُه.

على أن الموجودات مراتبُ، بعضها فوق بعض، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة (المفارقة). والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل. ثم إن الصور في مجموعها، من أدناها، أعني الصورة الهيولانية، إلى أعلاها، أعني الذات الإلهية، التي هي الصورة الأولى[1] للعالم، تؤلّف سلسلةً واحدة متصلة، بعض أجزائها فوق بعض.

وإذا كان التغير، داخل نظام الكون، أزلياً، فإنه يستلزم حركة ازلية؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي. ولو كان العالم حادثاً لتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية. ولو قلنا إنه ممكن لتحتم علينا القول بوجود ممكن

---

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩، طبعة مدريد ١٩١٩.

آخر نشأ منه، وهكذا إلى غير نهاية. ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلٌ متحرك منذ الأزل ضرورةً هو وحدَه الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم، محرك له منذ الأزل. وهذا الموجود، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وبإيجاده لنظام البديع، خليق بأن يُسمَّى موجدَ العالم؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به.

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول، أي الإله، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر، تتجلى فيه الوحدةُ العقلية لوجودها. والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوَحْدَة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات، بل هما موجودان في الذهن فقط، شأنهما شأن سائر الكليات.

والفكر ينتزع الكليَّ من الجزئيات دائماً. والكلي، وإن كان في الجزئيات طبيعةً فاعلة، فهو، من حيث هو، موجودٌ في الذهن فقط؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة؛ أما بالفعل فهو في الذهن، أي أن له في الذهن وجوداً أكمل، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات.

وإذا سأل سائل: هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات، أو هو يعلم الكليات فقط؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك[1]، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به؛ والله هو المبدأ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء، هو نظام العالم، وملتقى جميع الأضداد، وهو الكل في أسمى صور وجوده. ومن البيّن بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة.

٥ – الجسم والعقل:

ونحن نعرف نوعين من الموجودات: أحدهما متحرّك، يحرّكُهُ غيرُه؛ والآخر محرّك،

---

(١) بعلم محدث. انظر «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»؛ طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١، ٢٩، فهو يبسط هنا رأي المشائين ويقره.

وهو في ذاته غيرُ متحرِّك. وبعبارة أخرى، من الموجودات ما هو مادي، ومنها ما هو عقل.

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوَحْدةُ أو كمال الوجود، وهي مراتب بعضها فوق بعض؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجرّدة؛ فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلّتْ بساطتُها. وكل العقول تعقل ذاتَها، ولكن في معرفتها بذاتها صلتُها بالعلة الأولى.

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازاة بين الماديات والمعقولات، وفي العقول الثواني ما يقابل تألُّفَ الأجسام من هيولى وصورة. وبالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال، وإنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة وبين وحدة العقل الذي يعقلها.

والمادة تنفعل، أما العقل فإنه يقبل؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازاة بما فيها من تمييز، مراعيا العقل الإنساني خاصة.

٦ — العقل والعقول:

وابن رشد يجزم بأن تعلُّق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالهيولى، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجد. وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضاً باتا، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاً لجسدها.

أما في علم النفس الحسي فابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو، مُخالفاً مذهب جالينوس وغيره. ولكنه في نظرية العقل يباين أستاذه مباينة كبيرة دون أن يفطن لذلك[1]. ورأيه في العقل الهيولاني، وهو مستمد من المذهب الأفلاطوني الجديد، هو رأي خاص به. يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مساوق للتخيّل المتردّد بين الحس والعقل، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص. العقل الهيولاني أزليّ لا يعتريه الفناء،

---

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٣٣ - ١٥٢ من الطبعة المتقدم ذكرها.

شأن العقول المفارقة والعقل الفعّال. وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المعقولات، ويطبقه عليه، متابعاً في ذلك لثامسطيوس، من غير شك.

فالعقل الهيولاني عنده جوهر أزلي. أما استعداد الإنسان أو قوّته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل. وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه. أما العقل الهيولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني.

ولكن العلاقة بين العقل الفعّال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهيولاني) لا يزال فيها بعض الغموض؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، والعقل الفعال يجعل الصورَ التي تتخيلها النفسُ معقولةً، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات في ذاته. والنفس في الإنسان هي ملتقى هذين الحبيبين الخفيّين. ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجةُ التي يستطيع العقل الفعال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة، ويكون أيضاً مبلغُ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته.

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية. وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد. ولا بدّ، ضرورةً، أن يظهرَ فيلسوفٌ على الدوام - سواء أكان أرسطو أم ابن رشد - في ذهنه تصير الموجودات أموراً معقولة.

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة، وأن العقل القابل عرضةٌ للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه؛ ولكن هذا العقل، إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني، فهو قديم غير متغير، كالعقل الفعّال، الذي هو عقل الفلك الأخير[1].

٧ - نظرة إجمالية:

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تجعله مخالفاً لما أثبتته علومُ العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره: وأوّلها قولُه بقدم العالم المادي

---

(١) يحسن بالقارىء أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه، فهو أوفى ما كتب عنه، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية.

والعقول المحركة له؛ وثانيها قولُه بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة بمعلول، على وجه ضروري لا يترك مجالا للعناية الإلهية، أو للخوارق، أو نحوها؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن.

ولو أننا حكّمنا العقل في هذا الرأي القائل بعقول مستقلة للأفلاك، هي في مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ. ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك، كما فعل أسلافه، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص، بل هو اختلاف بالنوع. كان غرضهم الوحيد، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه، هو أن يعلّلوا الحركات المختلفة؛ فلما انهدم مذهب بطليموس في العالم، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء عنه، ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الذات الإلهية، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية. ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلي هو الذات الإلهية. لم يقل ابن رشد بشيء من هذا، وذلك بحسب نَصّ كتبه على الأقل؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه، كان ذلك ممكناً. ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبُه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام. وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهبِ المادي (Materialismus) ما يؤيده في مذهب ابن رشد، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادي إثباتاً قاطعاً[1]، على نحو ما فعله ابن رشد، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلِكا [ويعتبره إلها]؛ وما ذلك إلا بفضل المادة.

وأيّاً ما كان فابن رشد مفكر جريء، منطقي، لا اضطراب في تفكيره، وإن لم يكن مفكراً مُبْتَكِراً؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية، وكان لا بدَّ له، بحكم عصره ومنصبه، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع؛ ولنكتفِ بالقليل من الكلام في ذلك.

٨ — فلسفة العمليـة:

كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحُّد، وهو

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ ـ ١٦، ٥٣ ـ ٥٤، ٦٩.

يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم، وهذه محمدة في أخلاقه. يرى ابن رشد أن حياة التوحُّد لا تثمر صناعات ولا علوما، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلا؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال. وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف سياسة أرسطو)، ويلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه، كأنها نبات أو حيوان أليف، لمجرد متاع فانٍ، يمكن أن تَوَجه إليه جميع المطاعن، بدلاً من أن يمكِّنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها[1].

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخيرَ خيرٌ، لأن الله أمر به، وإن الشرَّ شرٌّ، لأن الله نهى عنه؛ فيخالفهم، ويقول: إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته، أو بحكم العقل. والعمل الخلقي هو الذي يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية؛ وينبغي بالطبع ألا يكون مرجعُنا الأخير إلى عقل الفرد، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة.

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسي؛ هو يعظِّم الدين لما يرمي إليه من غايات خلقية؛ وهو في نظره أحكام شرعية، لا مذاهب نظرية؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا في الدين نظراً عقلياً بَدَلاً من أن يمتثلوا أوامره طائعين. وهو ينحى باللائمة على الغزالي، لأنه مكَّن الفلسفة من التأثير في مذهبه الديني، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر[2].

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم في الكتاب، كما هو؛ وما في الكتاب حقٌ، وهو يُلقي في صورة قصص، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار. ومجاوزة العامة ذلك شرٌ لهم؛ ففي القرآن مثلا دليلان على وجود الله ، بيِّنان لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان ينبغي ألا نزعزعهما، كما لا يصح أن نتأوَّل نصوصَ

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ - ١٦٢.

(٢) فصل المقال ص ١٧ - ١٨، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢، ٧٣.

الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهانُ الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة الدولة تبعاً لذلك[1].

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤوّلوا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميَه على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك للعامة إلا ما هم متهيِّئون لفهمه[2]. وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكامُ الشريعة مع الفلسفة، وذلك لأن لكل منهما غرضَه الذي يرمي إليه؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلِّم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتاً؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود[3].

---

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ ـ ٤٩، ٨١ ـ ٨٥.

(٢) فصل المقال ص ٨، ٩، ١٠، ٢١، ١٩ ـ ٢٣، ٣٠، كشف مناهج الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) يبين ابن رشد في كتابه فصل المقال، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا النحو: الفلسفة هي النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وكلما كانت المعرفة بصنعة الموجودات أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الموجودات، والنظر فيها بالعقل، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن (فاعتبروا يا أولي الأبصار! أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض).. «واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به ابراهيم عليه السلام فقال تعالى: «وكذلك نُري ابراهيم ملكوت السموات والأرض». ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر، وهو المنطق بأقسامه، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار للموجودات، ومن النظر فيها، أي أن يدرس الحكمة، إن كان أهلاً لذلك؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع.

فإذا اعترض معترض على القياس العقلي بأنه بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهي وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول، وليس يُرى أنه بدعة. ويعقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول: «إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص».=

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكارٌ للدين، فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو المغرب، كما حاول إخوانهم في المشرق، أن ينتهزوا الفرص، فلم يقرّ لهم قرارٌ حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين.



=وبما أن الشريعة الإسلامية حق وبما أنها أوجبت النظر للعقل المؤدي إلى معرفة الله «فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له». وإذا أدى النظر العقلي الى ما يخالف ظاهر الشريعة أوّلناها على قانون التأويل العربي. فالحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة.

الفصل الأول

ابن خلدون[1]

١ - أحوال عصر ابن خلدون:

لم يكن لفلسفة ابن رشد، ولا لشروحه على مذهب أرسطو، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته، وإنما وصلت إلينا مترجمةً إلى اللغة العبرية أو اللاتينية. ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع، [يواصلون فلسفته]. وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية، كلٌ منهم في معزل بعيد عن صاحبه، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلّف نفسه بحثاً جدّياً في مسائل الفلسفة النظرية؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة، أو في مجرى الحوادث.

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع، وصارت أسبانيا، مثل أفريقية، داخلة تحت حكم البربر. ووصلت الحال إلى ساعة حرجة: فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد، وإما أن يزول منها. وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو، بل لمحاربة بعضهم بعضاً، ونظّم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية، وبين أهل هذه الطرق،

---

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ (١٣٣٢ - ١٤٠٦م)؛ وفي نسبه للعرب اليمانيين خلاف، ومهما يكن من حملته على العرب في المقدمة، فلعله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والهوى. وهو مفكر إسلامي عبقري، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودرلستهم. نشأ ابن خلدون في عصر ثورات وانقلابات سياسية لا تنقطع، فخاض غمار السياسة، متعرضا لمحنها وتقلباتها، حتى بلغ الخامسة والأربعين، وقد ملّ تقلباتها، وخابت آماله فيها، فرغب عنها إلى العلم والدرس، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما. ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته، وبصرته بتجاوب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف.

على الأقل، نجا القليل من الآراء الفلسفية. ولما وجّه الإمبراطور فريدريك الثاني حوالي منتصف القرن الثالث عشر الميلادي عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبتة، انتدب عبدُ الواحد، خليفةُ الموحدين، ابنَ سبعين[1] و صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها. وقد فعل ذلك؛ فأخذ يتقل في شيء من الزهو الناشيء عن ضيق النظر، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين. ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السرَّ الصوفي، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها. ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدريك.

٢ – حياة ابن خلدون:

ولم تزل المدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر، في دويلات الطوائف؛ ولكن قبل أن تندثر كلُّ معالمها ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكوّنها، معتقداً أنه بذلك يضع الأساس لفرع فلسفي جديد، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ[2]؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ، في أسرة من أشبيلية.

---

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الأشبيلي، وهو فيلسوف صوفي، وتوفي بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩م)؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريدريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الأسيوية S. VII, t. 14 P. 341.

(٢) ينوه فون كريمر في كتابه: Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche, Wien 1879 S. 3 بظهور هذا المفكر المستقل في عصر انحطاط عقلي، ويضعه على راس مؤرخي الشرق، لا لكتابته التاريخ على نمط لم يسبق إليه فحسب، بل لأنه عنى عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) فكان مخترعا له مؤسساً؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة، ولحياة الملوك، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقلي والمادي، ويعتبره مؤرخا للحضارة (Kulturhistoriker) و ومؤرخا متفلسفاً Geschichtsphilosoph (ص ٣، ٢١، ٢٣، ٢٦)، ويعده فون فيزندونك مؤرخا للحضارة، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث: Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrundert وراجع: Erwin Rosenthal: Ibn Khalduns Gedanken uberden Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelaterlichen Staatslehre, Munchen 1931. ومحصل آراء الباحثين الأوروبيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث، وأنه اقتصادي مبتكر، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً معاً.

حصّل ابن خلدون علومه في تونس، ثم درس الفلسفة، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق. وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده، اشتغل بخدمة الدولة حيناً، وركب الأسفار حيناً آخر؛ وكان في هذا كله رجلا قوي الملاحظة. وتقلد الحجابة[1] لكثير من الأمراء، وسَفَر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية، ومَثَل في البلاط النصراني لبطرس القاسي[2] في أشبيلية، وحضر أيضاً في بلاط تيمورلنك[3] في دمشق؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦م، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا.

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار؛ ونستطيع، مع هذا، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه.

٣ – الفلسفة وتجربة الحياة:

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة، كما وصلت إلى علمه؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قوالبها الثابتة المقررة. ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطا لها، لأنشأ مذهبا لفظيا (Nominalismus)[4].

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر بما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم، «ويخلق ما لا تعلمون»[5]. وهو يقرّر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا

(١) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء، وكان الواسطة بين الملك والرعية.

(٢) انظر كتاب «ابن خلدون» للأستاذ محمد عبد الله عنان ص ٣٩.

(٣) نفس المصدر ص ٨٢.

(٤) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسي النزعة (مقدمة ص ٥٣٦، ٩٥٣)؛ ولو أنه سار في هذه النزعة لانتهى إلى أن المعاني العقلية ما هي إلا ألفاظ، وهو مذهب الإسميين أو اللفظيين. ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة المنطقية كما سيأتي.

(٥) مقدمة ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤، ٥٩٢، ٥٩٥.

تتسنى إلا بالمشاهدة[1]؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان للوصول إلى الحقيقة بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وَهْمٌ كاذب. ولذلك يجب على العالِم أن يتفكَّر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية؛ ويجب ألا يكتفي بتجاربه الفردية، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه، ويُعنى بتمحيصها.

والنفس بفطرتها خِلْوٌ من المعرفة، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس، وعلى التصرُّف فيه. وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكر، كأنه إلهام[2]؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيحُ المعلومات التي اكتسبناها متَّبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري. والمنطق لا يولد المعرفة، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيِّن كيف نصل إلى المعرفة؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل، وما يشحذ من أذهاننا، ويحثنا على الدقة في التفكير. فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه لذاته فريقٌ من الأكفاء يُنْدَبون لذلك؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة ويستطيع فحول النظار أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم[3] وابن خلدون مفكرٌ متزن التفكير؛

---

(١) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية، والموجودات الخارجية متشخصة؛ فالتطابق بينها غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه، «اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية]» (مقدمة ص ٥٩٢).

(٢) مقدمة ص ٦١٣ - ٦١٤.

(٣) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة فطرها الله ، وفيها «مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلاً»، بأن تتصور طرفي المطلوب، «فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر»؛ والصواب عنده ذاتي لها، والخطأ عارض؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية، تصفه لتعرف سداده من خطئه، ولهذا يستغني عنها فحول النظار «مع صدق النية والتعرض لرحمة الله»، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها؛ وابن خلدون يوصي المتعلم إذا ارتبك فيما تقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب، أن يتركها جملة، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي، مستعرضاً للفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر. نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتي، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتنال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال؛ واستعماله عبارات: فتح، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، أليس يدل على العلم اللدني الذي يقول به الصوفية؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعة ينزع هذه النزعة الصوفية، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليدرك الحق مباشرة من غير طرق المنطق =

هو يحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية[1]. وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة[2] بمبادىء الدين البسيطة؛ وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي، وربما يكون لاعتبارات سياسية. ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة. وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهوريةُ أفلاطون، والفلسفةُ الفيثاغورية الأفلاطونية ـ ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار ـ وكذلك تواريخُ أسلافه من أهل الشرق، ولا سيما المسعودي.

٤ – فلسفة التاريخ، المنهج التاريخي:

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو[3]. والفلسفة، كما يقول الفلاسفة هي علم الموجود من حيث صدوره عن علله؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالا لا يمكنهم البرهانُ عليها[4].

ومعرفتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون. ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده في نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين. في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها، ويمكن كشف عللها؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح في هذه المهمة الأخيرة، في البحث التاريخي ـ أعني بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها، ومن كشف قوانينها ـ يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة[5].

وإذَنْ تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرةُ أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع، ولا بالتظاهر والزهو، ولا بالمنفعة العامة، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به في الإقناع، أو ما أشبه ذلك[6]. ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة

= التي قد تحدث شغباً وارتباكاً يحجب الحقيقة. (مقدمة ص ٣١٢).

(١) يعقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلا في المقدمة.

(٢) انظر فصل إبطال الفلسفة وفساد منتحلها.

(٣) المقدمة ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤) المقدمة، فصل إبطال الفلسفة ص ٥٩٣.

(٥) المقدمة ص ٢ ـ ٣.

(٦) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة، بما تقصد إليه من استمالة =

العليا، فينبغي ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البريء من التشيع والهوى. وأكبر القواعد في منهج البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول[1] ـ أعني أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة، أو أنه في ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة. وإذا سلمنا برجحان الرأي القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً، فإن معرفة الحاضر معرفة حيَّة صحيحة هي خير ما يعين في الحكم على الماضي، وذلك أننا إذا عرفنا شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تتكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً؛ بل إن ذلك ليمكّننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل. فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته[2]، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء[3].

= الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢).

(١) انظر المقدمة ص ١٠٧.

(٢) يكرر ابن خلدون أن «للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات»، ويوصي بتحكيم أصول العادة وطبائع الأشياء؛ وقانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان، والاستحالة، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبعه. وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه: «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية»: هي قانون السببية، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطينا قانون التشابه، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة العمران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن «من الغلط الخفي الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار»، لأن أحوال الأمم متغيرة، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه النقدي على جميع الأخبار، فقد انتبه إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه، هي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة والضبط. ومنهج ابن خلدون في جملته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة، إذا كانت مما تأباه طبيعة الأشياء؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ ـ ٤، ٣١، ٤١).

(٣) مقدمة ص ٩، ١٠.

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة؛ أما عند التطبيق على الجزئيات، فهو خاضع لقيود كثيرة، إذ لا بد من تأييده بالوقائع.

٥ – موضوع علم التاريخ:

والآن فما هو موضوع علم التاريخ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية[١]؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين، وكيف يجدون في حياة التحضر والاستقرار فراغا لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة؛ هو يبيِّن كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلا قليلا عن مبادىء بسيطة، وكيف يأتي عليها وقتُ الزوال.

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة، بعضها بعد بعض، وهي: حالة البداوة والتنقّل، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة[٢]. وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية[٣] (بدواً متنقلين كانوا، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام، أم كانوا زرّاعاً). والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم، فتنشأ القبيلة، وتؤسس لنفسها مدينة. وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانغماس في الشهوات؛ فالعمل ينشىء الرخاء في أول الأمر، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة في التحضر، يترفعون عن العمل، ويتخذون من يعمل لهم، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض، لأن جاهَ

---

(١) مقدمة ص ٣٨، ٤٢.

(٢) يذكر المؤلف كلمة: Stadtstaat و وهي المدينة التي تكون دولة، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة، ولكن هذا بعيد عن رأي ابن خلدون.

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم وإنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤).

أصحاب الجاه، وتملقَ من تحتهم إياهم، ودفعَ أهلِ الجاهِ الضرَّ عنهم، كل هذا يفيد الرخاء واليسار[1]..

لكن الإنسان، في هذه الحال، يتّكل على غيره. وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً، فتشتد وطأة المكوس، ويعمّ الفقرُ الأغنياء المسرفين ودافعي المكوس جميعاً؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس[2]. ويزيد الترف فيفقد الناس بأسَهم الحربي القديم، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم، ثم يفسد الدين في نفوسهم، وتنكسر سورةُ العصبية وتنحلّ عروة الدين، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تمّ بهما اتحادُ الجماعة، بإرادة الحاكم، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتقاض وتحلّل.

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلةٌ قوية تأتي من الصحراء، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ، شعبٌ فيه عصبيته القوية، فينقضّ على المدينة التي أنهكها الترف، وينشىء دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة.

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت: ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة؛ فالجيل الأول يبني ويؤسس؛ والثاني يحافظ على ما بناه الأول؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس؛ أما الأخير فإنه يهدم؛ وعلى هذا المدار تجري المدنيات كلها[3].

---

(١) يعقد ابن خلدون في مقدمته فصلا في أن الجاه مفيد للمال، وآخر في أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق؛ والجاه عنده «هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر، ليحملهم على دفع مضارهم، وجلب منافعهم»، والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسبا وثروة لأقرب وقت؛ ولما كان صاحب الجاه باذلا لجاهه «بيد عالية وعزة» احتاج طالبه إلى التملق والخضوع، ولذلك يصير المتخلقون بالترفع والشمم إلى الفقر، وينزل كثير من العلية، ويرتفع كثير من السفلة، ولا يزال الترفع يعد بأهله منه حتى تنقرض الدولة، وهو أمر طبيعي.

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم، كما نشاهده في المدن الكبرى، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة، وكان يُعجب بالقاهرة من بُعد إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف).

(٣) مقدمة ص ١٥٢، ١٨٧.

٦ - خصائص مذهب ابن خلدون:[1]

ويرى أوجست موللر (August Muller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر من الميلاد، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد[2]: لا ريب أن كتاب ابن خلدون في التاريخ هو جمع من الكتب التي أُلّفت من قبل، وهو كثيراً ما يخطىء في التفاصيل، حينما ينقد ما ينتهي إليه من أخبار، مستعملاً في نقدها نظريته؛ ولكن يوجد في المقدمة الفلسفية التي كتبها لتاريخه كثيرٌ من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة؛ وهي في جملتها عمل عظيم مدهش[3].

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق؛ فلقد أورثونا مؤلفاتٍ تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الفنية؛ لكنهم لم يورّثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي. فمثلا كانوا يعلّلون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية، مع وجودها منذ الأزل، بالاستناد إلى حوادث أولية، كالزلازل، والطوفان ونحوها. ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض. ثم جاء ابن خلدون، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين عِلَله القريبة، مع حسن الإدراك لمسائل البحث، وتقريرها مؤيَّدَةً بالأدلة المُقْنِعَة، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع[4]. وهو يرى أن للمدنية وللعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كلٌّ منهما في تطوره. وهو أبداً يتلمّس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كال؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسبَّبات

---

(١) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين، والأستاذ محمد عبد الله عنان في كتابيهما في بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومكانه في الأبحاث الأوروبية.

(٢) يقر ابن خلدون بهذا في المقدمة ص ٥، ٣٦.

(٣) هي الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون في التاريخ اسمه: «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار ملوك العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

(٤) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كريمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦.

لا بد أن تنتهي إلى علة أولى، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله [1]. وهذه النتيجة معناها، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة. ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي؛ وابن خلدون، إذ يمهد السبيل لعلم جديد، لا يشير إلا لمسائله الكبرى ولا ينوه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال. وهو يرجو أن يأتي من بَعْدَه، فيواصلوا أبحاثه، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح والعلم المبين [2]

---

(١) انظر مقدمة ص ٥٠٢.

(٢) انظر ختام المقدمة.

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة، فليس يحسن أن نمضي من غير أن نبين رأي ابن خلدون في الفلسفة التي انتهت إليه، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في العصبية، وفي أطوار الدولة منذ أول قيامها إلى سقوطها، ونذكر الأسس المعنوية التي تقوم عليها الدولة. يعقد ابن خلدون فصلا في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها، فيقدم لذلك بالتعريف بالفلاسفة ومنهجهم المنطقي في تعرف الكون، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل، وقياسهم العالم السماوي على الأرضي، زاعمين (مقدمة ص ٥٩٢) «أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء، مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته... وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي، وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة، إلى خبط لهم فيه تفاصيل»، وهو يمضي في إبطال مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين: فأما عن العلم الطبيعي فهو يبين قصور منهجهم المنطقي فيه، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية، وهو متشخص، «ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي»؛ وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣ مما تقدم). ويكاد ابن خلدون في إبطاله للعلم الألهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه الروحانيات، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤ مما تقدم)، ثم يؤيد ما يذهب إليه، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، بما وصله عن أفلاطون في هذا المعنى... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، وأن الشقاء في الجهل بها، فرّق بين إدراك للنفس من طريق آلات الجسم، وإدراك لها من ذاتها، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي تنتج من الإدراك الأول، لأن البراهين والأدلة من=

= المدارك الجسمانية، وهذه بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر. وبعد أن يسخر من العاكفين على كتب الشفاء والإشارات والنجاة وغيرها، يتوثقون من براهينها ويستكثرون بذلك من الحجب والموانع دون الحقيقة، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد. ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية، ونزعته إلى نصرتها على الفلسفة العقلية؛ ومعول الصوفية على إماتة القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ، ليحصل لها إدراكها الذي من ذاتها. ثم يبين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء تبتهج بها في هذه الحياة كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوة.

ولعل هذه الحملة المنطقية التي وجهها ابن خلدون للفلسفة آخر ضربة ضُربت بها الفلسفة بعد حملة الغزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون.

نظرية العصبية: وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكون الدول واضمحلالها، وأيدها بما شاهده من احوال الأمم، وهي نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehorigkeit) .

معنى العصبية: والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣) هي نعرة الإنسان على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة... وقد يكون أساس هذا الشعور الالتحام بالنسب، وما يترتب عليه من رحم، أو الجيرة أو الحلف والولاء؛ والباعث عليه هو الغضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمي إليه بوجه من الوجوه؛ وهذه النعرة تكون واسعة، أساسها النسب العام في القبيل بأسره. وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة، وهي في الحالة الثانية أشد لقرب اللحمة (ص ١٤٦).

العصبية وقوة الدفاع: ولما كان الباعث على العصبية هو النعرة على من ينتسب للإنسان والغضاضة من وقوع الضيم به، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول: «ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد. إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم» (ص ١٤٢). فالعصبية أساس التعاضد والشوكة. أما المنفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نعرة على صاحبه، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها للهجوم فلا يقوى على سكناها إلا أهل العصبية، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دعاهم موسى إلى القتال فقعدوا، دليلا على ضعف عصبيتهم، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في إتاحتهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية.

العصبية والرياسة: ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهي أساس التغلب، والتغلب أساس الرياسة، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يغلبهم عليها غالب، وكما أن المزيج لا تظهر فيه إلا خاصة العنصر الغالب، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة، ورياسة أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم. والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز.

العصبية والملك: يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤، ٢٠٥ ـ ٢٠٦)، إن الناس لا تستقيم أمورهم=

= فوضى، فلا بد من الحاكم ليتزع بعضهم عن بعض، ولا يتم الأمر للحاكم إلا بالتغلب بالقهر، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية، ويقول فيلسوفنا (ص ١٥٥) إن الملك أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له على تابعيه قهر. أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية يطمح للرياسة، فإذا بلغها طمح في التغلب والقهر، أي إلى الملك، والعصبية تسمى للتغلب على عصبيات القبيل، ثم تطمح في التغلب على عصبيات أخرى بعيدة، ولا تزال تطمح وتتغلب حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة، فإن أدركت الدولة في هرمها استولت على الأمر من يدها، وإن لم تكن الدولة في هرمها، بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبيات، انتظمتها الدولة في أوليائها، وذلك ملك دون الملك المستبد؛ فالملك هو غاية العصبية. وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك، إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسعه الوقت، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله فيها أمره، ومن عوائق الملك (ص ١٥٦) الانغماس في النعيم بعد تغلب لم يكمل، ومنها مذلة القبيل وانقياده لغيره، فهو مما يكسر سورة العصبية، ومنها المغارم والضرائب، وهي ضيم تأباه النفس، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية.

وما دامت العصبية في أمة فإن خرج الملك من شعب منها لانغماسه في الترف فلا بد من عودته إلى شعب آخر، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر عشائرها.

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال، وإذا استقرت الدولة، واستلانت لها الأعنة واستقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك، ورسخ في نفوس الناس دين الانقياد لهم، فقد تستغني الدولة عن العصبية، وهنا تستظهر الدولة بالموالي الناشئين في ظل العصبية (ص ١٧١)، كما فسدت عصبية العرب لعهد المعتصم، فاستظهروا بالموالي من الترك والعرب والديلم وغيرهم. وإذن فبالعصبية قيام الدولة، وحفظ قوتها، وحمايتها.

العصبية والدين: ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة، من غير عصبية لا تتم، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالخوارق لا بد لهم من العصبية وفي الحديث: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه». وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصبيتها، لأن الدين يقضي على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة.

الأسس المعنوية للدولة: ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأي ابن خلدون في القوى المعنوية للدولة؛ ويقول فون كريمر إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية في الدولة شأناً لا يقل عن القوى المادية؛ والقوى الأدبية هي: العصبية والدين، فالعصبية تحفظ تماسك أفراد المجتمع، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقاءها؛ ويلي العصبية في الأهمية الدين، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح. ولكن كثرة القبائل ذات العصبية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها، والقلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣)، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف، فالدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق، لأن الدين يوحد الشعور ويقضي على التحاسد=

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق؛ ولكنها لم تتحقق على أيدي المسلمين. وكما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه، فكذلك لم يجد من يخلفه في أبحاثه. ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوربا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وتخرج في كتبه.



بين العصبيات.

ونستطيع أن نلقي نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريمر:

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان، فتنشأ الأسرة والقبيلة، ثم تتغلب قبيلة. وتنشأ الرياسة والملك، وتنتقل القبيلة من حياة الظعن إلى حياة الإقامة، أي تنشىء مدينة؛ ثم تأخذ بالترف الذي يصحب حياة الحضارة، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى يفنيها. فالحضارة نهاية تطور المدنية. والملك وما يصحبه من انفراد بالمجد والجدع لأنوف المنافسين، وما ينتهي إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك، مما تنزع إليه طباع البشر، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة، وما يعرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الشهوات، وذهاب خلق البسالة والشجاعة، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتي شعب فتى فيستولي عليها؛ فالحضارة غاية العمران، وهي مؤذنة بفساده.

ونستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن للدول زماناً محدوداً لا تتعداه، إلا لعارض كقلة المطالب والمهاجم؛ ولها مكان محدود لا تتجاوزه. ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو، وأثر حياة البداوة في نفوسهم، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس ونفوسهم، موضوعا شيقا؛ وكم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على عصرنا الحديث.

الفصل الثاني

العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى

١ – الموقف السياسي، اليهود:

الغنيمة للمنتصر؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصارى والمسلمين، كثيراً ما خلب لبَّ النصارى جمالُ غانيات البربر؛ وكم من فارس نصراني قضى «أيام العبادة التسعة» مع حسناء بربرية. ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالخيرات المادية واللذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية، وبدا علمُ العرب عروساً خلابة في نظر كثير من المتعطشين للمعرفة.

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية، ويرجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة.

وقد بلغت فلسفةُ اليهود ذروة نموّها مُمَثَّلة في شخص ابن ميمون (١١٣٥ – ١٢٠٤م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب، وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يُؤخذ من الكتاب المنزّل.

وأخذ اليهود بحظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين، بل نالوا الحظوة عندهم. ولكن مكانتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهور الحضارة. وأخذ العامة المتعصبون يطاردونهم، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة.

٢ - بالرمو وطليطلة:

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في نقطتين: إيطاليا الجنوبية وإسبانيا؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich,II) في بالرمو، وبذلك جُعلت في متناول اللاتينيين. وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجماتٍ لكتب فلسفية، بعضها مترجم عن العربية، وبعضها أيضاً عن اليونانية.

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً، فكان في مدينة طليطلة عندما فتحها النصارى، مكتبةٌ عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد؛ وقد بلغت شهرةُ هذه المكتبة، من حيث هي مركز للثقافة، أقصى البلاد النصرانية في الشمال. وهنا نجد المستعربين واليهود - وقد تحول بعضهم إلى النصرانية، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان، يعملون جنباً إلى جنب. وتعاون رجال من جميع البلاد؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus وجنديسالينوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي)، وجيرارد الكريموني Gerard von Cremon (١١١٤ - ١١٨٧) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ - ١٢٤٦م).

ولم تصلْنا معلوماتٌ مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال؛ ونستطيع أن نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابلٌ في اللغة اللاتينية، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم. وعسيرٌ على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على ما دون فهمها من صعوبات؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية، ولكنهم غيّروا منها، فبدت كالمسوخ. كما أنهم حوّروا أسماء الأعلام إلى حدّ يَعْسر معه تعرُّفُها. وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فُتحت عليهم أقلّ من ذلك.

وكانت حركة المترجمين تسير في الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية

خطوةً خطوةً، وكان سيرها على نحو شبيه بما لاحظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢). وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس، ثم انضمت لذلك كتبُ المنطق وما بعد الطبيعة. وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها؛ على أنهم كانوا أولَ الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار.

وقد عرفوا الكندي، واشتهر عندهم طبيباً ومنجماً؛ وأثّر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة. أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً، إذا قيس بتأثير ابن سينا: ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثراً وأدوم مدة.

٣ – العرب في باريس:

والآن نستطيع أن نتساءل: ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية في العصور الوسطى؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست في الواقع مما نقصده في هذا البحث الخاص، وهي عمل قائم بذاته، يتطلب مشقة العكوف على قراءة مخطوطات كثيرة، لم أقرأ شيئا منها. ونستطيع أن نقول بوجه عام إنه قد انكشف لنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب شيئان جديدان: فمن جهة حصل النصارى على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكمل مما كان عندهم من قبل؛ غير أن هذا لم يكن له إلا شأنٌ قصير الأجل، على ما كان فيه من حافز إلى البحث الفلسفي وقتاً قصيراً، ذلك لأنه بعد قليل من الزمان تُرجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة أحسن بكثير مما تُرجم عن العربية أو غيرها. أمّا أهم أثر للعرب فهو أن النصارى – بعد قراءتهم لمؤلفات العرب – ولا سيما ابن رشد، صاروا يرون في نظريات أرسطو رأياً خاصاً، فاعتبروها الحقيقة العليا. ولم يكن بدٌّ من أن يفضي هذا إلى تصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة، أو إلى إحراج ومسايرة بينهما، بل كاد يؤدي إلى إنكار العقائد الكنسية. وإذن فقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على تطور العقائد الكنسية في العصور الوسطى حافزاً من ناحية، وعاملاً على الهدم من ناحية أخرى؛ لأن علم الكلام

والفلسفة لم يستطيعا أن يسيروا في العالم النصراني مستقلّين، كلٌّ على جادته لا يتعرض لصاحبه، كما قد حدث ذلك عند مفكري الإسلام. ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية، [حتى أصبح الانفصال بين الدِّين والفلسفة غير ممكن]؛ بل كانت تستطيع فوق هذا أن تهضم أشياء قليلة أخرى، وكان هضم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية [التي ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية] منه على العقائد النصرانية المركبة [بما فيها من فلسفة].

وحينما بدأ تأثيرُ العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطبغت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة، تمازجها صبغة أوغسطينية. وظلت هذه الصبغة باقية عند الفرنسيسكان إلى القرن الثالث عشر. والنزعة الأفلاطونية الفيثاغورية في الفكر الإسلامي تشبه هذا تمام الشبه. وكان ابن جبرول (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) عند دانس سكوت Duns Scotus حجة من الطراز الأول. أمّا كبار الدومينيكان، وهما ألبرت وتوما Albert und Thomas اللذان قرَّرا مستقبل النظريات الدينية، فقد أخذا بمذهب أرسطو طاليسي معتدل على صورة تتفق مع الكثير مما عند الفارابي، ولا سيما مع ما عند ابن سينا.

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيمٌ مصدره ابن رشد، وكان ظهوره في باريس، مركز الثقافة العلمية النصرانية لذلك العهد. وفي عام ١٢٥٦م كتب ألبرت الأكبر Albert der Grosse معارضاً لابن رشد؛ وبعد خمسة عشر عاماً كتب توما الأكويني Thomas von Aquin مُهاجماً أتباعَ ابن رشد؛ وكان زعيمهم سيجر البرابنتي Siger von Brabant (نبغ منذ ١٢٦٦م)، وهو عضو كلية الآداب في باريس. ولم يتراجع سيجر عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية. وكما أن ابن رشد نقد ابن سينا، فكذلك سيجر ينقد ألبرت الأكبر، وينقد القديس توما، ولكنه نقدهما في احترام كبير. وهو يقرّ بالخضوع للوحي، ولكنه يرى أن العقل يؤيد ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته، كما شرحها ابن رشد، في النقط الملتبسة. على أن مذهبه العقلي بما فيه من دقة لم يُرْضِ علماء اللاهوت، فتعقّبه رجال التفتيش؛ ويظهر أن ذلك كان بإيعاز من الفرنسيسكان، ولعلهم أرادوا

بذلك ايضاً أن يحاربوا في شخصه مذهب أرسطو الذي كان يتمسك به الدومينيكان. فمات في السجن في مدينة أروفيتو (Orvieto) بين عامي ١٢٨١ و ١٢٨٤م. ومن الجائز أن دانتي لم يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبنا سيجر، فوضعه في الجنة ممثلاً للعلم الدنيوي.

أما ممثلاَ الفلسفة الإسلامية العظيمان، فقد لقيهما دانتي في رواق الجحيم، مع عظماء اليونان والرومان وحكمائهم؛ وابن سينا وابن رشد هما خاتمة الفلاسفة العظماء الذين ساروا على أثر الفلاسفة الوثنيين، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم نظرة الأجيال التالية مثل دانتي بعين الإعجاب..



فهرس الأعلام

(ب)

(ش)

(ص)

(ط)

(ظ)

(ع)

(ق)

(ك)

(ن)

(هـ)

(و)

«تم بحمد الله»




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحتويات

صفحة